Geschichte des Bundesgedankens im Alten Testament.

Erste Hälfte: I. Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes.
II. Der Bundesgedanke in den altisraelitischen Geschichtswerken.

Inaugural-Dissertation

der

Hochwürdigen katholisch-theologischen Fakultät
der Universität Breslau

zur

Erlangung der theologischen Doktorwürde

vorgelegt von

ACAD. LUGD. BAT. BIBL.

Paul Karge,
Priester der Diözese Breslau.

Sonnabend, den 6. März 1909, vormittags 12 Uhr,
im Musiksaale der Universität

Vortrag:

Das Alter des Dekalogs.

Darauf Promotion.

Münster i. W. 1909.
Druck der Aschendorffschen Buchdruckerei.

Von der katholisch-theologischen Fakultät genehmigt auf Antrag des Referenten Herrn Professor Dr. Johannes Nikel.

gez. **J. Sickenberger,**
z. Z. Dekan.

Die ganze Studie, von welcher hier ein Ausschnitt vorliegt, wird demnächst in den „Alttestamentlichen Abhandlungen", herausgegeben von Prof. Dr. Nikel (Verlag der Aschendorffschen Buchhandlung, Münster i. W.) als Heft 1—4 des 2. Bandes erscheinen. Aus äußeren Gründen mußte hier ein Abschnitt aus dem ersten Teile der Arbeit gewählt werden, welcher mehr referierender Natur ist und die neueren Theorien über die Entwicklung der israelitischen Religion behandelt.

Erster Teil.

Die religionsgeschichtliche Möglichkeit des Sinaibundes.

A. Die Herkunft des Volkes Israel und seine Einwanderung in Kanaan im Lichte der altorientalischen Geschichte.

Das Einbeziehen des Alten Testaments in die allgemeine Religionswissenschaft und die Anwendung der entwicklungsgeschichtlichen Auffassung auf dasselbe, hat wie gezeigt worden ist, unleugbar eine befruchtende Wirkung auf die alttestamentlichen Studien ausgeübt. Fieberhaft wird von allen Seiten gearbeitet, Probleme, die früher nur geahnt wurden, sind scharf erfaßt und ans Licht gestellt worden. Es muß anerkannt werden, daß durch die geschichtliche Betrachtungsweise das menschliche Moment in der Entwicklung der israelitischen Religion mit großer Klarheit herausgearbeitet worden ist. Je mehr dies geschieht, desto eher wird aber auch erkannt werden, daß das übernatürliche Moment Israel zu dem machte, was es der Welt geworden ist, und daß ohne dasselbe die Entwicklung Israels nicht begriffen werden kann. Noch glaubt man allerdings mit Hilfe evolutionistischer Theorien und deren Dogmatisierung das Problem lösen zu können. Die Schule, die auf diesem Standpunkt beharrt, ist aber nicht imstande, Israels Eigenart zu würdigen; sie steht bei diesem Volke vor einem Rätsel; und indem sie Israel in das allgemeine Schema zwingt, muß sie doch anerkennen, daß hier die Entwicklung einen ganz andern Verlauf nimmt, als man nach diesem Schema erwarten sollte. Schon naht zudem das Verhängnis in den Ergebnissen der rührig betriebenen Ausgrabungen in Babylonien, Palästina und Ägypten, die Jahr für Jahr neue Schätze dem Erdboden entreißen und uns einen Blick in die historische Wirklichkeit tun lassen, welche die Axt an die Wurzel einer falschen Entwicklungstheorie zu legen droht. Wir belauschen gleichsam

die alte Welt in der Arbeit, sehen die Schreiber in den Kanzleien sitzen und eilfertig die Griffel über den nassen Ton führen, um die Korrespondenzen des auswärtigen Amtes an die Vasallenfürsten zu erledigen, sehen Boten von der Hettiterhauptstadt nach Babylon, von Babylon solche nach Tel Amarna eilen, wichtige kulturelle Beziehungen sich knüpfen. Und seltsam, wie in Griechenland, Kleinasien und auf Kreta, so erweist sich auch hier alles als kultivierter, gebildeter und besser, als man nach der Annahme der Wissenschaft ahnen konnte. Überall wo der Spaten ansetzt, müssen wir eine Revision früherer Urteile eintreten lassen. Stadtfürsten Kanaans sehen wir geschäftliche Notizen und Privatbriefe in babylonischer Schrift und Sprache schreiben, in den Einöden Kleinasiens finden wir auf dem Boden der ehemaligen Hettiterhauptstadt, im heutigen Boghaz-köi, ein ganzes Staatsarchiv in Keilschrift, kurz, die Ergebnisse der Ausgrabungen werfen ein neues Licht auf die allgemeine Kulturentwicklung der alten Welt.

Aber auch die Religion ist nicht zu kurz gekommen. Neben dem Polytheismus finden wir hohe religiöse Spekulation und Anzeichen tiefer Frömmigkeit, sehen aber dabei die Massen des Volkes in beschämender Geisterfurcht, Aberglauben und Sittenlosigkeit verstrickt. Besonders haben wir durch die Ausgrabungen in Palästina die fremden Einflüsse auf dieses Land und die Eigenart der kanaanitischen Religion besser kennen gelernt [1]). Mit der Ausdehnung der Grenzen unserer Erkenntnis hebt sich mächtig die Zuversicht zu den biblischen Überlieferungen, weil die Fundamente sich allen Zweifeln zum Trotz als fest erweisen. Immer klarer zeigt sich die außerordentliche Überlegenheit der biblischen Religion, immer schärfer stellt die Geschichte selbst die Frage nach dem Ursprunge dieser Religion. „Nur die Anschauung von einem außerordentlichen Ursprunge der Religion Israels wird ihrer eigenen Außerordentlichkeit gerecht", schrieb kürzlich E. König [2]). Noch

[1]) Zu den Ausgrabungen im allgemeinen vgl. das Schriftchen von R. Kittel, Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Geschichte[5], Leipzig 1908, das einen ausgezeichneten Überblick gibt. Für Palästina faßt Ernst Sellin, Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels, Leipzig 1906, die Ergebnisse zusammen; ebenso Hugo Greßmann, Die Ausgrabungen in Palästina und das Alte Testament, Tübingen 1908.

[2]) Moderne Anschauungen über den Ursprung der israelitischen Religion in Vorträgen vor Lehrern und Lehrerinnen erörtert. Pädagogisches Magazin, 285. Heft, S. 63, Langensalza 1906.

sind aber zahlreiche Vertreter der alttestamentlichen Forschung weit von dieser Erkenntnis entfernt.

Die religiöse Entwicklung Israels wird bestimmt durch drei Faktoren; in erster Linie durch die ihm eigentümliche Jahwereligion, durch die äußeren Schicksale des Volkes als einer politischen Gemeinschaft, endlich durch die Einflüsse des orientalischen Kulturkreises. Heute wird der bestimmende Charakter der Jahwereligion für die religiöse Entwicklung Israels vielfach geleugnet. Man sagt, die Jahwereligion sei nicht Trägerin, sondern Produkt der Entwicklung, das die sterbende Nation dem Judentum als köstlichstes Erbe hinterließ. Zwar von Anfang an vorhanden, unterscheide sich der Jahwismus nicht wesentlich von den Religionen der Nachbarvölker Israels. Der größte Nachdruck wird aber auf die politischen Schicksale des Volkes gelegt, in welchen die Ursache eines höheren Aufschwunges der Jahwereligion zum ethischen Monotheismus erblickt wird. Die Einflüsse des Kulturkreises zeigten sich besonders nach der Ansiedlung und bildeten später den Faktor, im Gegensatz zu welchem sich die prophetische Religion durchsetzte.

Aber in Israel bedeutet Religion Leben wie in keinem Volke sonst. Religion und geschichtliche Entwicklung sind aufs engste miteinander verknüpft, ja die Geschichte Israels beginnt da, wo seine Religion beginnt. Wir müssen daher zunächst einen Blick auf die Anfänge des Volkes werfen, um eine Betrachtung der Anfänge der religiösen Entwicklung nach der evolutionistischen Auffassung daran zu schließen. Was die gegenwärtig herrschende Meinung von der Entwicklung Israels charakterisiert, ist folgendes. Man betont den Beduinencharakter und den kulturellen Tiefstand des in Kanaan einwandernden Volkes und setzt dabei ein für Beduinen ganz singuläres Interesse an religiösen Fragen voraus, trotzdem die Religion dieser Beduinen über die solchen Menschen eigentümliche niedere Auffassung nicht hinausgekommen sein soll. Dann sehen wir weiter, wie diese seltsamen Beduinen, diese ausgehungerten Wüstensöhne, sich nur allmählich — das wird ganz besonders betont — ansiedeln und trotzdem nicht nur imstande sind, einen großen Teil des Landes den Kanaanitern mit Waffengewalt zu entreißen, sondern sogar den höchst gefährlichen Ansturm eines rassefremden Volkes, der Philister, von Palästina abzuwehren und dieses Land der semitischen Kultur zu erhalten. Obwohl diese Beduinen in erstaunlich kurzer Zeit eine nationale Blüte und eine gewisse Vorherrschaft in Syrien erlangten,

befand sich ihre Religion, wie man meint, auf einer sehr tiefen Stufe, trotz des Interesses, das sie schon als Beduinen an religiösen Fragen nahmen und trotz ihrer im ganzen Orient einzig dastehenden Literatur, die damals schon erblühte. Endlich, als die Nation unaufhaltsam zu Grunde ging, da „entwickelte sich" die höchste Religionsform, der ethische Monotheismus.

Im Zentrum der alttestamentlichen Religion stand nach dem einhelligen Zeugnis aller Urkunden der Gedanke eines nach dem Vorbilde menschlicher Rechtsgebräuche geschlossenen Bundes zwischen Jahwe und seinem Volke, so daß ein quasirechtliches Verhältnis zwischen beiden Kontrahenten bestand, wonach Israel einen rechtlichen Anspruch auf die Hilfe des Bundesgottes und dieser einen Anspruch auf ausschließliche Verehrung und eine seinem Wesen entsprechende Lebensführung von seiten des Bundesvolkes hatte. Die einhellige Tradition läßt dieses Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volke in dem Zeitpunkte eingegangen werden, wo Israel ein Volk wurde und seine nationale Religion erhielt, bei seinem Auszuge aus Ägypten. Diese Auffassung widerstreitet durchaus nicht der Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung. Auch die Bundesidee mußte sich, wenn einmal vorhanden, entwickeln; und sie war außerordentlich entwicklungsfähig. Diese Entwicklung wird auf dem Wege der Aufnahme aller unter der beginnenden kulturellen Entfaltung erstehenden Lebens- und Staatsformen des Volkes und einer Vertiefung des Gedankens nicht an sich, sondern in der Auffassung des Subjekts vor sich gegangen sein.

Am Sinai in einer großartigen Theophanie ist dieser Bund wie ein weltgeschichtlicher Akt im Beisein des ganzen Volkes geschlossen worden. Jedoch, was Giesebrecht im Jahre 1900 konstatierte: „Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes . . . gilt bei den bekanntesten und tüchtigsten unserer Forscher fast durchweg als aufgegeben" [1]), muß man auch heute noch sagen. Eine von dem traditionellen Bilde völlig verschiedene Auffassung von den Anfängen des israelitischen Volkes und seiner Religion hat Platz gegriffen.

Danach gehörte Israel zu den Beduinen, die in der Wüste südlich und östlich Palästinas hausten, zu den Hirtenstämmen, die

[1]) Friedr. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes untersucht, Königsberg 1900, S. 1.

immer gierig sind auf das Kulturland und sich in seinen Besitz zu setzen suchen. Alle ansässigen semitischen Völker faßt man ja als Ablagerungen der arabischen Wüstenstämme auf. Die echten Beduinen sind stolz auf ihre Bewegungsfreiheit und verachten den an seine Scholle gefesselten Bauer. Und doch können sie den Lockungen der Kultur auf die Dauer nicht widerstehen und bemächtigen sich bei günstiger Gelegenheit des anbaufähigen Landes [1]).

Während in Kleinasien am Anfange des zweiten Jahrtausends v. Chr. die große hettitisch-alarodische Völkerwelle eingebrochen war und sich allmählich gegen Syrien und die Euphratländer vorgeschoben hatte, drängten von der Wüste her die Aramäer gegen Mesopotanien und Syrien, wo sie mit den Hettitern zusammenstießen, die im heutigen Boghaz-köi, östlich von Angora, ihre Hauptstadt hatten [2]). Schon in sehr früher Zeit muß Nordsyrien eine aramäische Bevölkerung gehabt haben, denn wir treffen hier um 1300 schon Salmanassar I. im Kampfe gegen die Ḫatti und Aḫlamê (die Aramäer). Im Alten Testament werden sogar die Vorfahren der Israeliten als Aramäer bezeichnet. Abraham wandert selbst aus Ur und Ḫaran am Euphrat nach Palästina; er läßt für Isaak eine Tochter Bethuels aus Aram Naharaim, d. h. von den Ufern des Euphrat, aus Ḫaran, der Heimat Nachors, als Frau holen (Gen. 24). Jakob flieht in diese Gegenden (Gen. 27, 43; 28, 10; 29, 4), ja Deut. 26, 5 wird in dem liturgischen Gebet der Stammvater Israels ein „wandernder Aramäer" genannt. Guthe ist geneigt, die Hirtenstämme, aus denen das Volk Israel hervorging, mit den Aramäern in Verbindung zu bringen [3]).

Ed. Meyer, der die Südstämme Juda-Simeon-Lewi ganz von den zehn israelitischen Stämmen trennt und den Namen „Israel" nur für diese verwendet, sieht die Herleitung des Volkes aus den Euphratgegenden durch den Jahwisten nur als literarische Manipulation an, durch welche der Autor die heimatlichen Sagen mit den nach seiner Meinung heidnischen Elementen Gen. 1-11 verbinden und Israel

---

[1]) Vgl. Guthe, Geschichte des Volkes Israel, 2. Aufl. 1904, S. 15 ff. B. Stade, Die Entstehung des Volkes Israel. Akademische Rede, Gießen 1897 (dritter Abdruck 1899). H. Winckler, Geschichte Israels in Einzeldarstellungen I, 1895, 126—132. H. Winckler, Die Völker Vorderasiens, 2. Aufl., Leipzig 1903 (AO I, 1).

[2]) Leopold Messerschmidt, Die Hettiter, 1903 (AO IV, 1[2]). Albert Šanda, Die Aramäer, 1902 (AO IV, 3). [3]) Geschichte d. V. Israel[2] S. 16 f.

mit der Völkerwelt verknüpfen wollte [1]). Wenn, wie Gen. 31, 23 berichtet wird, Jakob nach sieben Tagen in Gilead von Laban erreicht wird, so muß, wie auch Dillmann meinte, ein näherer Wohnsitz als Mesopotamien angenommen sein. Meyer verlegt die Heimat der Israeliten in die syrische Wüste zu den bne Ḳedem [2]), die in dem Vertrage zwischen Jakob und Laban durch Laban vertreten werden; dieser Vertrag auf dem Berge Gilead wäre dann nichts weiter alz eine Grenzbestimmung zwischen den aramäischen Wüstenbewohnern und denen des Kulturlandes. Immerhin hält auch Meyer daran fest, daß die Tradition der aramäischen Abstammung Israels richtig ist. In der syrischen Wüste hausten nach seiner Ansicht die Hebräer und dehnten ihre Züge bis zum „Sinaivulkan" aus [3]). Wir werden noch sehen, was das für eine Bedeutung hat. Auf einen Zusammenhang mit aramäischen Stämmen könnte noch der Umstand hinweisen, daß bei diesen der Jahwename nicht unbekannt gewesen ist, wie der Doppelname des Königs Ilubi'di = Jaubi'di von Ḥamât zur Zeit Sargons und des Königs Azrijâu von Ja'udi [4]) in Nordsyrien zur Zeit Tiglatpilesers III. beweist [5]). H. Winckler allerdings möchte die Israeliten mit der zweiten großen Wanderung der Semiten zusammenbringen, welche man nach den Völkern, die wir zuerst von ihr kennen gelernt haben, die kanaanäische nennt. Diese Völkerwelle hat um 2500 v. Chr. Babylonien eine neue Bevölkerungsschicht gegeben, der auch die erste babylonische Dynastie angehört und die an den westsemitischen Eigennamen und Göttern kenntlich ist. Sie mag weiterhin die Phönizier, Kanaanäer und Hyksos, schließlich auch die aus den Amarnabriefen bekannten Beduinen nach Syrien und Ägypten gebracht haben. Die einzelnen Wanderungen lassen sich naturgemäß nicht streng voneinander trennen und sind zunächst nur logische Abgrenzungen.

Während Syrien mit Palästina in altbabylonischer Zeit und auch noch zur Zeit der ersten babylonischen Dynastie [6]) unter

[1]) Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Alttestamentliche Untersuchungen; mit Beiträgen von Bernh. Luther, Halle 1906, S. 234 f.

[2]) Die Israeliten, S. 242.

[3]) Die Israeliten, S. 247.

[4]) d. i. יאודי s. H. Winckler, Altorientalische Forschungen I, 1 ff.

[5]) Vgl. KAT[3] S. 466 ff.

[6]) Nach Ungnads Berechnungen auf Grund der neuen Königslisten von King, Chronicles concerning Early Babylonian Kings, London 1907, vol. II, 97 ff., 187 ff.; I, 157 ff.; und Hilprecht, The Babylonian Expedition of the

babylonischem Einfluß gestanden zu haben scheint, blieb es sich nach der Vernichtung des babylonischen Reiches durch hettitisch-alarodische Völker [1]) zunächst selbst überlassen. Durch seine Lage inmitten zweier Kulturstaaten, Babylonien und Ägypten, als Durchgangsland wichtiger Handelsstraßen von Afrika nach Asien und vom Innern Asiens nach dem Mittelmeer war ja Syrien und Palästina stets den Einflüssen der beiden großen Kulturen, der babylonischen und ägyptischen, offen, die hier miteinander rangen mit dem Erfolge, daß die stammverwandte semitische gegenüber der ägyptischen stets das Übergewicht hatte. Doch ist auch die Kultur der Mittelmeerländer im sogenannten mykenischen Zeitalter, die uns nach den Ausgrabungen in Kreta bald nach 2000 in überraschender Höhe entgegentritt, nach ihrem Einfluß nicht zu unterschätzen. Was Wunder, daß dieses Land, auch politisch von der größten Wichtigkeit, den Zankapfel zwischen Babylonien und Ägypten bildete, so oft beide ihren Einfluß auszudehnen imstande waren. Die Sinaihalbinsel lag ja Ägypten besonders nahe; hier hatten die Pharaonen zu allen Zeiten ihre Bergwerke am Sarbut el Chadem im Wadi Vasb und im Wadi Maghara [2]). Schon die alten Pharaonen der ersten und zweiten Dynastie scheinen ihre Macht nach Palästina hin ausgebreitet zu haben, denn wir finden sie im Kampfe mit den Asiaten [3]). Meist scheinen sich die Beziehungen im alten und mittleren Reich auf Abwehr räuberischer Beduinen beschränkt zu haben; aber nach dem Einbruch fremder Völker, die unter dem Namen Hyksos („Hirtenkönige") bekannt sind, und die Ägypten an den Rand des Unterganges brachten, folgte ein Gegenvorstoß der Ägypter unter den Pharaonen der 18. Dynastie, die nach den Berechnungen Ed. Meyers von ca. 1580 bis ca. 1300 regierte [4]), und der folgenden 19. Dynastie, welche Syrien unterwarf

---

Univ. of Pennsylvania. Series A: Cuneiform Texts. Vol. XX, Part 1: Mathematical, Metrological and Chronological Tablets from the Temple Library of Nippur. Philadelphia, University of Pennsylvania, 1906, S. 39—56 (vgl. ZDMG 61, 705 ff.) regierte die erste babylonische Dynastie von 2232—1933, Hammurabi demnach 2130—2088. Vgl. Thureau-Dangin ZA XXI, 176 ff.

[1]) Die Hettiter müssen das altbabylonische Reich vernichtet haben; vgl. Clay, BEa XV, Documents from the Temple Archives at Nippur, dated in the Reign of Cassite Rulers, Philadelphia 1906, S. 325 Anm. 4; ferner Bork, OLZ IX, Sp. 588 ff.

[2]) Flinders Petrie, Researches in Sinai, London 1906.

[3]) W. M. Müller, Die alten Ägypter als Krieger und Eroberer in Asien (AO V, 1). [4]) Ed. Meyer, Ägyptische Chronologie, S. 68.

und trotz gelegentlicher Unterbrechungen immer wieder behauptete. Besonders war es Thutmosis III. (1501—1447), der in mindestens 14 Feldzügen bis über den Euphrat vordrang und seinen Anspruch gegen die zur hettitischen Völkergruppe gehörigen Mitanni behauptete. Seitdem gehörte Syrien und Palästina bis über den Orontes hinaus zum ägyptischen Reiche. Unter Amenophis III. (ca. 1415 bis 1380) drangen die eigentlichen Hettiter scharf gegen Syrien vor. Immer bestand noch zum Scheine die ägyptische Herrschaft. Aber man war in Ägypten froh, wenn der Tribut gezahlt wurde und ließ im übrigen den Vasallen große Freiheit. Unter der Herrschaft Amenophis' IV., des Ketzerkönigs, vollends (ca. 1380 bis 1361) fielen die Vasallen infolge der inneren Wirren Ägyptens einer nach dem andern ab. In jene interessante Zeit führen uns die im Jahre 1888 in Ägypten in El-Amarna auf dem Boden der ehemaligen Hauptstadt Amenophis' IV. entdeckten Briefe, welche einen Teil des Staatsarchivs dieses Königs umfassen. Es sind besonders Briefe befreundeter Fürsten und in reicher Zahl Schreiben der Vasallen des Großkönigs an den ägyptischen Hof[1]), die uns einen genauen Einblick in die damaligen Verhältnisse Palästinas und ganz Vorderasiens gewähren[2]). Sie werden aufs glücklichste ergänzt durch die in Boghaz-köi, der alten Hauptstadt des Hettiterreiches, durch Hugo Winckler gefundenen Tontafeln. Wir können die Bedeutung der dort ans Licht gekommenen Urkunden bisher nur ahnen; aber was uns Winckler bereits daraus mitgeteilt hat, berechtigt zu den höchsten Hoffnungen[3]). In der Zeit der Schwäche Ägyptens unter Amenophis IV. nun finden wir Syrien und Palästina durch Hirtenstämme der syrischen Wüste

[1]) Vgl. W. M. Müller, Asien und Europa nach altägyptischen Denkmälern, Leipzig 1893, S. 275 ff. H. Winckler, Die Thontafeln von Tell-el-Amarna. KB V, Berlin 1896. H. Winckler, Abraham als Babylonier, Joseph als Ägypter, Leipzig 1903. Ed. Meyer, Glossen zu den Thontafeln von Tell-el-Amarna. Aus „Aegyptiaca", Festschrift für Georg Ebers zum 1. März 1897, S. 62 ff. Zur allgemeinen Orientierung: C. Niebuhr, Die Amarna-Zeit. Ägypten und Vorderasien um 1400 v. Chr. nach dem Thontafelfunde von El-Amarna, Leipzig 1903 (AO I, 2[2]). Die neueste Bearbeitung der Briefe ist die von J. A. Knudtzon, Die El-Amarna-Tafeln, Leipzig 1907 f. (VAB II).

[2]) Für Palästina vgl. besonders H. Zimmern, Palästina um das Jahr 1400 v. Chr. nach neuen Quellen in ZDPV XIII (1890) 133—147.

[3]) Mitteilungen der deutschen Orientgesellschaft, Dezember 1907, Nr. 35, Vorläufige Nachrichten über die Ausgrabungen in Boghaz-köi im Sommer 1907.

bedrängt. Im Bunde mit einem Teile der Kleinfürsten des Landes sind diese Stämme im Begriff, das ganze Gebiet des Großkönigs zu überschwemmen. Palästina erscheint in den Briefen der Vasallen an den ägyptischen Hof in voller Auflösung begriffen: die dringenden Hilferufe, die gegenseitigen Verdächtigungen der Vasallen und ihre Ergebenheitsergüsse an den Pharao beweisen genug. Ägypten war zu schwach, um eingreifen zu können. Besonders kann man zwei Gruppen der Eindringlinge unterscheiden, eine in Syrien, welche sogar Damaskus und Ḳadeš am Orontes bedrängte, und eine in Südpalästina in der Gegend von Jerusalem [1]). Sie werden allgemein durch das Ideogramm (Sa.)Gaz bezeichnet, welches habbatu („Räuber", vgl. ägyptisch Šasu „Beduine") gelesen wird. Diese Sa. Gaz werden nun, wie es scheint, einige Male Sutû genannt, also als Nomaden der syrischen Steppe bezeichnet, denn als solche sind uns die Sutû aus den babylonischen und assyrischen Inschriften bekannt [2]), während Abdi-ḫiba von Jerusalem, ein vom Pharao selbst eingesetzter Fürst, die in sein Gebiet einbrechenden Sa. Gaz als Ḫa-bi-ri kennzeichnet.

Schon Zimmern hatte im Jahre 1890 [3]) die Ḫa-bi-ri mit den עברים, den Hebräern, identifiziert. Lautlich stehen der Gleichsetzung der beiden Worte keine Schwierigkeiten entgegen. Dagegen war es höchst unsicher, ob man, wie Winckler behauptete, das Ideogramm amêl Sa. Gaz immer Ḫa-bi-ri zu lesen hätte. Die Funde in Boghaz-köi rechtfertigen durch neue Texte nach Winckler dessen Ansicht vollkommen [4]). Heutzutage ist man geneigt, in den Ḫa-bi-ri die Hebräer zu sehen. Man glaubt unter

[1]) Vgl. Karl Miketta, Der Pharao des Auszuges. Eine exegetische Studie zu Exodus 1—15, Freiburg i. Br. 1903 (Bibl. Studien VIII, 2), S. 79 ff.

[2]) Vgl. den interessanten Brief CT II, 19 (Bu 91—5—9, 290), übersetzt bei M. W. Montgomery, Briefe aus der Zeit des babyl. Königs Ḫammurabi, Berliner Diss. 1901, Nr. II, wo ein Mann von den Sutû in Gefangenschaft gehalten wird und seinen Herrn um Hilfe bittet. Dort heißt es: [33] be-li at-ta šamna a-na e-bi-ir-ta tu-ša-bi-la-an-ni [34] su-tu-u u-ša-am-ḫi-ru-ni-in-ni „Du, mein Herr, ließest mich Öl nach dem jenseitigen Ufer bringen, aber die Sutû traten mir entgegen, und ich ward festgenommen". Es handelt sich um den Euphrat.

[3]) ZDPV XIII, 137. Vgl. Kölnische Zeitung vom 1. Okt. 1890, Die ältesten Schriftstücke aus Jerusalem.

[4]) Vgl. zu dieser Frage KAT[3] S. 196 f.; J. A. Knudtzon, Die El-Armarna-Tafeln, Heft 1, S. 45 ff.

gefahrvolle Zeit Merneptahs verlegt man daher zumeist den Auszug des Volkes Israel [1]). Seit jener Zeit hört überhaupt Ägyptens Macht in Asien auf; ja nach dem Tode Ramses' III. trat ein schneller Verfall des ägyptischen Reiches ein, von dem es sich nur sehr spät erholte. Da das Ḫattireich durch die Umwälzungen darniederlag, Babylonien und Assyrien noch gegeneinander um die Vormacht in den Euphratländern kämpften, war Syrien und Palästina der eigenen Entwicklung überlassen. Zwar dringt Tiglatpileser I. um 1100 in bedrohlicher Weise gegen den Westen vor und läßt sich nach Besiegung eines Ḫattikönigs . . . tešub [2]) von Ägypten als Rechtsnachfolger der ägyptischen Ansprüche in Syrien und Palästina einsetzen; aber die assyrische Macht sank nach seinem Tode schnell. So hatte die Mittelmeerküste Ruhe vor der rauhen Hand der großen Weltmächte; ein individuelles Leben und eine eigentümliche Kultur konnte erblühen; damals entstanden denn auch in Syrien zahlreiche Aramäerreiche, am Rande der Wüste Staaten von Halbnomaden und Viehzüchtern und schließlich auch das Reich Israel. Sobald die Weltmächte dazu übergingen, ihre Ansprüche auf die Mittelmeerküste zu realisieren — und es kam zunächst nur Assyrien in Betracht —, hatte für diese kleinen Staatengebilde das letzte Stündlein geschlagen.

Da Israel in Palästina sich mit großer Schnelligkeit zu einem wichtigen Kulturstaate entwickelte, die Einwanderung aber doch nach der Entwicklungstheorie ganz allmählich vor sich gegangen sein soll, zumal der Kulturzustand dieser ausgehungerten Beduinenhorden ein ganz primitiver gewesen sein müsse, ist man geneigt, die Einwanderung Israels in viel frühere Zeit zu setzen. Vielfach sieht man daher in den Ḫabiri der Amarnatafeln die Israeliten. Miketta ist aus chronologischen Gründen zu einem ähnlichen Resultate gekommen [3]). Er hält Thutmoses III. und seine Vorgänger für die Pharaonen der Unterdrückung und Amenophis II. für den des Auszuges [4]). Ich vermag jedoch die chronologischen Gründe nicht für durchschlagend zu halten. Sachlich scheinen mir die Verhält-

[1]) Eine gute Zusammenstellung bietet Wilh. Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten im Lichte der ägyptischen Monumente, 4. Aufl., Straßburg 1904. G. Abott, Israel in Egypt, London 1907.

[2]) Der Name ist in der Originalurkunde z. T. abgebrochen.

[3]) Karl Miketta, Der Pharao des Auszuges, Freiburg i. Br. 1903.

[4]) L. c. S. 23, 32.

nisse entschieden für die Zeit Merneptaḥs zu sprechen. Die Berufung auf die Liste Thutmoses III. auf den Wänden des Tempels zu Karnak, in welcher unter mehr als hundert besiegten Städten Palästinas und Syriens die beiden Namen Ikb'ia'r und Išpar vorkommen, von denen der erste wohl sicher יעקב אל Jaqob-el, der zweite höchst unsicher יוסף אל gelesen wird [1]), bietet kein Argument dagegen, seitdem wir wissen, daß Namen wie Ja'kub-ilu, Ja'kubu, Jamlik-ilu in Babylonien zur Zeit der ersten babylonischen Dynastie als Personennamen nicht selten waren [2]). Auch die Erwähnung eines Stammes Asaru (Asru) in dem Berichte über einen Kriegszug Sethos I,, des zweiten Pharaonen der 19. Dynastie, nach Palästina ist nicht von entscheidender Bedeutung. Wenn auch M. Müller, Miketta [3]) u. a. in diesem Namen mit absoluter Sicherheit den Stamm Ašer erkennen wollen, so vermag ich mich dieser Sicherheit nicht anzuschließen. Aber selbst wenn der Name des späteren israelitischen Stammes sicher erwähnt wäre, würde über einen Aufenthalt des Stammes selbst noch nichts entschieden sein. da ja manche Stämme zum Teil später nach den Landschaften benannt wurden, in denen sie wohnten, also lokale Namen trugen, z. B. der Stamm Gad, der nach der Landschaft auch Gilead genannt wurde.

Im Winter 1896 fand Flinders Petrie bei Ausgrabungen in der thebanischen Totenstadt im Grabtempel des Merneptaḥ aus dessen fünften Regierungsjahre eine Gedenktafel aus schwarzem Granit, auf welcher sich ein Hymnus befindet, der die Siege des Königs über seine Feinde feiert [4]). Der Fund dieser Merneptaḥstele erregte in Europa großes Aufsehen, weil auf ihr zum ersten Male das Volk Israel in einer ägyptischen Inschrift erwähnt war [5]).

[1]) W. M. Müller, Die Palästinastele Thutmosis III. Mitteilungen der Vorderasiat. Gesellschaft XII, 1 (1907). Vgl. Miketta, l. c. S. 55 ff. Max Müller, Asien und Europa im Lichte der altägypt. Denkmäler S. 157 ff.

[2]) Hommel, Die altisraelitische Überlieferung, S. 95, 111, 203. Nikel, Genesis und Keilschriftforschung S. 211 f. H. Ranke, Early Babylonian Personal Names from the published tablets of the so-called Hammurabi Dynasty (BE d III), Philadelphia 1905.

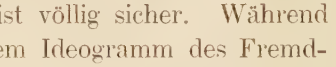
[3]) M. Müller, Asien und Europa, 237.

[4]) Abgebildet bei W. Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in Ägypten, S. 4.

[5]) Spiegelberg, Die erste Erwähnung Israels in einem ägyptischen Texte in Sitzungsberichte der Königl. Preuß. Ak. d. Wissensch. 1896, 593 ff. G. Steindorff, ZATW XVI (1896) S. 330—333. Ägyptische Zeitschrift XXXIV, S. 1 ff. W. Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels S. 38 f.

Der Hymnus lautet:

„Die Fürsten liegen zu Boden, indem sie „Heil“ (שלים!) rufen,
Niemand unter den Fremdvölkern erhebt sein Haupt.
Verwüstet ist Libyen,
Cheta ist ruhig,
Das Kanaan ist gefangen mit allem Schlechten,
Fortgeführt ist Askalon,
Überwältigt ist Gezer
Y-nu-ʿm ist vernichtet
Y-si-r-ʾl ist ein . . . (fkt) ohne Frucht[1])
Charu ist eine Witwe Ägyptens,
Alle Länder insgesamt sind in Frieden,
Jeder, der umherschweifte, ist durch den König Merneptaḥ . . .
gezüchtigt worden.“

Es sind, wie Ed. Meyer sagt[2]), wesentlich Phrasen, die wir hier lesen. Die Lesung der Zeichen  Y-si-r-ʾl und ihre Deutung mit ישראל ist völlig sicher. Während alle andern hier genannten Orte mit dem Ideogramm des Fremdvolkes und des Länderdeterminativs geschrieben sind, sehen wir bei Israel hinter dem Zeichen des Fremdvolkes einen Mann und eine Frau mit dem Pluralzeichen, d. h. Israel wird hier im Gegensatz zu den Landschaften und Städten als Stamm bezeichnet. Hätte Israel schon Städte gehabt, so wären diese genannt worden. Die Tatsache, daß es hier als Stamm bezeichnet wird, verdient ganz besonders hervorgehoben zu werden. Ob dieser Stamm sich schon in Palästina aufhielt und ansässig war, ist nicht gesagt, mit keiner Silbe angedeutet. Im Gegenteil muß aus der besonderen Bezeichnung als Stamm oder Volk geschlossen werden, daß Israel zu den genannten Ländern und Städten Libyen, Cheta, Kanaan, Askalon, Gezer, Jenoʿam (ינעם)[3]) Charu, in einem Gegensatz stand, dergestalt, daß es nicht mit einem Landes- oder Städtenamen charakterisiert werden konnte. Der Text ist ein poetischer; daher

[1]) Vgl. jedoch eine neue Auffassung dieser Stelle OLZ 1908, Sp. 403 f., wo Spiegelberg nach einer Anregung von Orlando P. Schmidt übersetzt:

„Israel —
seine Bewohner sind vernichtet
seine Saat existiert nicht mehr.“

Damit wäre allerdings Israel genau so wie die übigen Ortsnamen determiniert, und man könnte nicht mehr sagen, daß Israel hier als Stamm charakterisiert ist. Ob diese Auffassung haltbar ist, vermag ich nicht zu entscheiden.

[2]) Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 222 ff.

[3]) Vgl. Max Müller, Asien und Europa, S. 201.

dürfen wir nicht auf einen großen Feldzug in Palästina schließen; man glaubt aber aus den dunklen Worten des Hymnus folgern zu sollen, daß Israel sich damals schon in Palästina befand. Das scheint mir doch höchst zweifelhaft zu sein; aus der Aufzählung der Orte ist über den Aufenthalt des Volkes nichts Sicheres zu ersehen, da man Jenoʿam wahrscheinlich in Nordpalästina zu suchen haben wird, damit also ein geographischer Gesichtspunkt bei der Aufzählung nicht maßgebend gewesen zu sein scheint. Meyer weist mit Recht darauf hin, daß Israel damals noch nicht zur vollen Seßhaftigkeit gelangt war, sondern der Hauptsache nach noch ein Volk von Viehzüchtern war. Leider ist die Bedeutung des Wortes fkt unbekannt; nach Meyer [1]) wird es durch das Determinativum als etwas Böses bezeichnet; der Sinn könne nur sein, daß durch die ägyptischen Waffen die Erträgnisse seines Landes vernichtet worden sind; wenn Meyer trotz alledem sich zur Annahme genötigt sieht, Israel damals schon im Lande Ephraim wohnen zu lassen, so wird er dazu durch seine Voraussetzungen über die Anfänge des Volkes gezwungen. Spiegelberg [2]) übersetzt: „Der Israelstamm ist verwüstet ohne Feldfrucht“ und bemerkt, daß der Stamm Israel zur Zeit des Merneptaḥ in Palästina war. „Jede andere Auffassung ist schlechterdings unmöglich, so die, daß der Exodus in ägyptischer Beleuchtung dargestellt sei.“ Mir erscheint das so kategorisch in Abrede gestellte sogar als nicht unwahrscheinlich. Aus den Phrasen dieses Hymnus darf man nicht auf einen großen Feldzug nach Palästina schließen, noch weniger sich etwa dafür auf einen Brunnen עין מינפתח „Brunnen des Merneptaḥ“ berufen [3]). Es ist gar nicht abzusehen, wie etwa durch diese Inschrift ein Aufenthalt Israels in Ḳadeš ausgeschlossen sein sollte. Maspero ist der Meinung, daß die Erwähnung Israels sich hier auf die Vorgänge bei Ḳadeš in der Steppe Pharan (Num. 13 und 14) bezieht [4]). Zum mindesten muß man dem Urteile Ermans beipflichten [5]): „Der Fund Petries beweist zunächst nichts für oder gegen die Exodusgeschichte. Er zeigt, daß der König Menephta Israel bekriegt hat; er macht es weiter wahrscheinlich, daß Israel damals ein Stamm und kein fester Staat war und daß es sich in Palästina

[1]) Israeliten S. 223. [2]) Der Aufenthalt Israels, S. 39.

[3]) Nach einer Vermutung von v. Calice in OLZ 1903, 24 wäre Jos. 15, 9 und 18, 15 so zu interpretieren.

[4]) Journal des Débats, 14 juin 1896.

[5]) Sitzungsberichte der Berliner Akademie 1896, S. 596.

befand.“ Man wird zugeben müssen, daß, wenn überhaupt der Exodus in einer ägyptischen Inschrift erwähnt wird, er nur in einer ähnlichen Form als unbestimmte Siegesnachricht erwartet werden kann. Nach dem Gesagten steht nichts der Annahme entgegen, daß Israel im 13. Jahrhundert gelegentlich der großen Völkerbewegungen jener Epoche aus Ägypten nach Kanaan eingewandert ist.

B. Die neueren Anschauungen von der Entwicklung des israelitischen Volkes und seiner Religion.

1. Die Entstehung des historischen Volkes Israel.

Unsere Bemühungen scheinen indessen einem Phantom gegolten zu haben, wenn jene recht behalten, welche behaupten, daß Israel als Volk keine Einheit bildete und überhaupt niemals in Ägypten gewesen ist.

Gewöhnlich gibt man zu, daß wenigstens ein Teil Israels sich in Ägypten aufgehalten habe, und zwar die Grundlage der späteren Rachelstämme (Joseph und Benjamin), während die Elemente, aus denen später die Leastämme hervorgingen (Ruben, Simeon, Lewi, Juda, Issachar, Sebulon), in der Gegend des Sinai zelteten, eines Berges, den wir nicht auf der heute nach ihm benannten Halbinsel, sondern im nördlichen Arabien, östlich vom Älanitischen Meerbusen zu suchen hätten. In der Nähe des Sinai hausten die Ḳeniter, Midianiter und andere Wüstenstämme, deren Mittelpunkt, wie man meint, der Berg Gottes und der Kult Jahwes, des alten Sinaigottes, war. Die Scharen, welche sich zu den späteren Leastämmen auswachsen sollten, traten hier angeblich in Beziehung zu den dort hausenden Stämmen und schlossen sich mit ihnen zu einer unter dem Schutze des Berggottes stehenden Sinaikoalition zusammen, welche nach Nomadensitte nur kriegerischen Zweck haben konnte. Der Feind saß in Ägypten; die Ägypter versuchten nämlich, die Nomaden der Grenzdistrikte dienstbar zu machen. Da sandte die Konföderation am Sinai Moses als Boten zu den bedrängten Brüdern, um sie zur Flucht aufzufordern; die Ägypter bekümmerten sich nicht weiter um die Fliehenden; das war eine Angelegenheit, welche die Grenzwachen an der Landenge von Suez zu besorgen hatten [1]),

[1]) Sicherlich wird man in Ägypten dem Auszuge der Grenzstämme an sich nicht allzuviel Bedeutung haben beizulegen brauchen. Nur fragt es sich,

zumal die Fliehenden die wenig zugänglichen Wege durch die Sümpfe des Schilfmeeres gewählt hatten, um die ägyptischen Grenzbefestigungen zu umgehen [1]). Mit offenen Armen wurden die der Schmach einer unwürdigen Knechtschaft Entronnenen von ihren Freunden aufgenommen. Das Gelingen des Unternehmens begründete bei den Befreiten einen starken Glauben an den Gott des Sinaiberges und an seinen Willen, seinen Verehrern zu helfen und gab Moses zugleich jenes durch Erfolge gefestigte Ansehen, dessen er als Führer und Priester seines Volkes bedurfte. Eine Not, ein Gott und ein Interesse schmiedeten aus heterogenen Elementen ein Volk zusammen, das der Jahwekult einte. Und während sonst bei Beduinen Koalitionen stets nur zur Erreichung eines besonderen Zweckes geschlossen werden, wozu es gemeinsamer Kraft bedarf, und wenn das Ziel erreicht ist, sich sofort wieder in ihre Bestandteile auflösen, weil niemand seine Bewegungsfreiheit missen will, sehen wir bei unsern seltsamen Beduinen das Gegenteil. Nachdem sie ihre Brüder mit einem Interesse und einer Aufopferung die angesichts der geringen Zahl der Gefährdeten und wegen der Eigenart der Wüstensöhne seltsam ist, befreit haben, schließen sie sich nur noch enger zusammen. Bekanntlich sind die Beduinen, wie alle Reisenden bezeugen können, gegen religiöse Dinge sehr indifferent; daher sagt denn auch Guthe [2]) von solchen Hirtenstämmen: „Die Religion der hebräischen Hirten in der Wüste, soweit sie eine solche wirklich ausübten [3]), war vermutlich ein verblaßtes, eingeschrumpftes Gemisch dessen, was in schärferen Umrissen und lebensvollen Formen damals die Religion der semitischen Kulturvölker ausmachte.“ Die Wüstensöhne als Vorfahren Israels waren dagegen ganz anderer Natur; sie hatten einen gemeinsamen Glauben, der sie einte, einen gemeinsamen Kult

ob nicht politische Momente damals ein solches Ereignis nicht höchst bedenklich für Ägypten machten. Darum erscheint es mir übertrieben, wenn Spiegelberg (Der Aufenthalt Israels S. 18) schreibt: „Für den ägyptischen Staat war der Auszug Israels ebenso gleichgültig, wie für den römischen die Kreuzigung Jesu, über die uns keine Inschrift, kein römischer Schriftsteller berichtet hat, weil das für uns weltgeschichtliche Ereignis damals nur lokales Interesse beanspruchen konnte.“

[1]) Vgl. Eduard Naville, The store-city of Pithom and te route of the Exodus, London 1885. Die wichtigste Exodusliteratur ist aufgezählt bei Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels, S. 51, und bei Maspero, Histoire des peuples de l'Orient classique, II S. 443.

[2]) Geschichte des Volkes Israel[2], S. 19.

[3]) Was bekanntlich bei den Beduinen selten genug geschieht.

mit Priestern und ein Orakel Jahwes. Deshalb löste sich auch die Konföderation nicht wieder auf, nachdem ihr Zweck erreicht war. „Das ist", sagt Stade[1]), „die historische Situation, aus der heraus der Grundgedanke der Religion Israels: ‚Jahwe Israels Gott' geboren worden ist. So hat Israels Religion von Haus aus historischen Charakter." Man begreift nun zwar, daß dies für diejenigen der Fall war, die selbst in Gefahr geschwebt hatten und nun mit Jahwes Hilfe entronnen waren; wie aber die Rettung einiger Beduinenhorden, die höchstens den ägyptischen Grenzkommandanten etwas aufregen konnten, auf ihre Genossen, die unterdessen gemächlich in ihren Zelten saßen oder Schafe hüteten, einen solchen Eindruck machen konnte, ist nicht recht einzusehen.

Plötzlich finden wir nach Stade die Sinaikonföderation in Ḳadeš. Man weiß nicht recht, zu welchem Zwecke sie dorthin gekommen ist, da ja doch ihre Heimat die Gegend des Gottesberges in Nordarabien ist. Der Sinai spielt demnach bei dem ganzen Befreiungswerke keine Rolle. Die vereinigten Hirtenstämme gelangen, wenn man die Erzählung in Ex. 17 auf die Quelle von Ḳadeš bezieht, ohne Kampf an die Grenzen Palästinas. Hier haben sie sich nach der Erzählung des Jahwisten die längste Zeit, fast 40 Jahre lang, aufgehalten. Seitdem Wellhausen zu Num. 20, 1—13, einer Erzählung, welche über den Ursprung der Quelle von Ḳadeš handelt, im Hinblicke auf Jud. 11, 16f. und Deut. 1, 46 bemerkt hatte[2]), man könne sogar versucht sein zu glauben, daß die ursprüngliche Gestalt dieser Überlieferung die Digression nach dem Sinai gar nicht kenne, sondern das Volk vom Schilfmeer direkt nach Ḳadeš gelangen lasse, und man könne sich dafür auf Jud. 11 und auf die Stellung der Geschichte Ex. 17 berufen, die doch wohl in Ḳadeš spiele, hat sich der Gedanke immer mehr durchgesetzt, daß die ganze Sinaigeschichte nur eine unbedeutende Episode sei, die man als Parallele zur Gesetzgebung in Ḳadeš ausgestaltet habe. Hier in Ḳadeš wurden Richter und Älteste vor und nach dem Sinaiaufenthalt eingesetzt (Ex. 18—Num. 11). „Dort setzte er ihnen Recht und Gericht, und dort versuchte er sie," lesen wir in einem poetischen Fragmente (Ex. 15, 35), welches jetzt in die Erzählung vom Brunnen zu Mara eingesetzt ist. Wellhausen meint[3]), die eigentümliche Verbindung von Gericht und Versuchung weise mit Entschiedenheit

[1]) Die Entstehung des Volkes Israel, 3. Abdruck, 1899, S. 12.
[2]) Composition[3], S. 108. [3]) Prolegomena[6], S. 342.

auf Massa und Meriba, die Gerichts- und Versuchungsstätte. Hier fand, wie er sagt, die Gesetzgebung statt, aber nicht als ein dramatischer Akt vor den Augen des ganzen Volkes, wodurch ein für allemal ein umfassender Gesetzeskodex verkündigt wird, sondern in stiller, praktischer Rechtsprechung am Heiligtum; und das Tun des Moses wurde vorbildlich für Priester und Richter, die an ihn anknüpfen. „Und in dieser Weise gehört die Thora hinein in die Geschichtsdarstellung, nicht nach ihrem Stoff als Inhalt irgend eines Kodex, sondern nach ihrer Form als das berufsmäßige Tun Moses', nicht nach ihrem Ergebnis als Summe der in Israel giltigen Gesetze und Bräuche, sondern nach ihrer Entstehung als begründender Anfang der noch immer in Israel fortwirkenden und lebendigen Institution der Thora" [1]).

Während die neueren Forscher daran festhalten, daß ein Teil Israels wirklich in Ägypten gewesen ist und von Moses befreit wurde, stimmen sie in der Verwerfung der Sinaioffenbarung vielfach überein. Höchstens wird zugegeben, Israel habe in seiner Dankbarkeit Jahwe am Sinai ein Dankopfer dargebracht und das bei Pharao als Vorwand zum Auszug benutzte Wüstenfest gefeiert. Auf dieser Grundlage habe sich bei den Nachkommen die Sage der Gesetzgebung entwickelt.

Die Festsetzung Israels in Ḳadeš bewirkte nach Stade naturgemäß eine gewisse Verschiebung in den Verhältnissen der Nomadenstämme jener Gegenden. Israel mußte unter Führung Jahwes gegen die Amaleḳiter um seine Existenz kämpfen. So stand der Bundesgott Jahwe stets mit den Lebensinteressen der Stämme in Verbindung und verwuchs immer mehr mit ihnen. Stade hält es für durchaus glaubwürdig [2]), daß erst ein fehlgeschlagener Versuch, von Süden her nach Kanaan einzudringen, den Abzug in das Ostjordanland um das Tote Meer herum veranlaßt habe. Steuernagel glaubt nachweisen zu können [3]), daß nach der jahwistischen Erzählung zunächst Juda mit Simeon, Ḳain und Kaleb direkt von

[1]) Wellhausen, Prol.[6] S. 342. Aber es kommt doch nicht auf die Form beim Thorageben an, sondern auf den Inhalt, den Geist. Und diesen empfingen die späteren Priester durch Tradition aus der Hand des Moses. Und weil man das, was man Moses verdankte, zu einem Bilde vereinigen wollte, schob man die schriftlich aufgezeichnete Thora in Gestalt von Gesetzbüchern dort ein, wo man von Moses und seinem Werk erzählte.

[2]) Entstehung des Volkes Israel, S. 13.

[3]) Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan 1901, S. 70ff.

Ḳadeš nach Norden vorgedrungen sei, worauf erst die andern folgten. Israel sei niemals im Ostjordanlande gewesen. Die „Palmenstadt“ עיר התמרים, von der Jud. 1, 16 Ḳain mit Juda auszieht, um ihr Los zu erobern, sei nicht Jericho, sondern Thamar in der Wüste Juda (1 Reg. 9, 18; Ez. 47, 18f.; 48, 28). Steuernagel stützt sich auf die Kämpfe mit ʿAmaleḳ und den Kanaanäern von ʿArad und Ḥorma. Num. 21, 1—3; 14, 43ff. Daß damit die Geschichte Israels schwer begreiflich wird, liegt auf der Hand. Spiegelberg läßt das Volk aus zwei Stammesgruppen entstehen; die erste Gruppe bildeten die Ḫabiri oder Palästinastämme, die zur Zeit der Amarnabriefe in Palästina eindrangen, von Sethos I. zurückgeschlagen wurden, um von Merneptaḥ bei einem neuen Vordringen noch einmal abgewiesen zu werden; darauf vereinigten sie sich mit der zweiten Gruppe, den Gosenstämmen (Jakob), die unter Moses' Führung damals gerade Ägypten verlassen hatten, und kämpften im Bunde mit den kanaanitischen Fürsten gegen die ägyptische Oberhoheit, um sich nach erreichtem Erfolge mit ihren Verbündeten auseinanderzusetzen und sich im Kampfe mit ihnen allmählich in Kanaan festzusetzen [1]). Eine radikale Scheidung zwischen Israel, d. i. den 10 Nordstämmen, und zwischen Juda-Simeon-Lewi, die mit ihren nächsten Verwandten, den Ḳenitern und Edomitern eng zusammengehörten und mit ihnen als Südstämme zusammengefaßt wurden, nimmt Ed. Meyer vor [2]). Und in der Tat, wenn man nun einmal die Einheit Israels aufgeben zu müssen glaubt, ist diese Scheidung der Gruppen die einzig mögliche.

Alles, was von den Patriarchen, von der Einwanderung Israels vom Ostjordanlande erzählt wird, von dem Aufenthalte des Volkes in Ägypten, seiner Bedrückung, Befreiung und Einigung durch die kluge Führung des Moses soll entweder sagenhaft oder später erdichtet sein. Zwar ist es Meyer nicht zweifelhaft, „daß die Geschichte vom Aufenthalt in Ägypten und von der Katastrophe der Ägypter irgend einen historischen Kern enthält;“ denn es ist, wie er selbst zugibt, aus den Inschriften erwiesen, daß Nomadenstämme häufig Aufnahme in ägyptisches Gebiet suchten; im übrigen hält er jedoch „nach wie vor jeden Versuch, die hier aufgeworfenen Fragen zu beantworten oder gar nach beliebter Manier die israelitische Sage in Geschichte umzusetzen, für wissenschaftlich verkehrt und indiskutabel“ [3]). Die Erzählungen, die sich um die Person Moses' und sein Werk

[1]) Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels S. 13.
[2]) Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, Halle 1906.
[3]) L. c. S. 49f.

geschlungen haben, bezeichnet Meyer als „Schutt“ (S. 51). Daher liegt denn auch für ihn die Frage, ob der Sagengestalt Moses irgend eine geschichtliche Persönlichkeit zu Grunde liege, außerhalb der Aufgaben der Forschung. „Diese Frage“, sagt er, „liegt gänzlich jenseits der Grenzen geschichtlicher Erkenntnis, und hat daher für die Geschichtsforschung keine Bedeutung. Der Mose, den wir kennen, ist der Ahnherr der Priester von Ḳadeš, also eine mit dem Kultus in Beziehung stehende Gestalt der genealogischen Sage, nicht eine geschichtliche Persönlichkeit. Es hat denn auch noch niemand von denen, die ihn als eine geschichtliche Gestalt behandeln, ihn mit irgendwelchem Inhalt zu erfüllen, ihn als eine konkrete Individualität darzustellen oder etwas anzugeben gewußt, was er geschaffen hätte und was sein geschichtliches Werk wäre. Denn daß er den Satz aufgestellt habe, Jahwe ist der Gott Israels [dabei soll er den Jahwe nicht einmal erfunden, sondern irgendwoher übernommen haben], ist eine inhaltsleere Phrase“ [1]). Daher ist denn auch die Verbindung des Moses mit der Auszugsgeschichte des Volkes erst ein Werk späterer Geschichtschreiber; ebenso das, was von dem Aufenthalt in Ḳadeš erzählt wird; deshalb spielt er ja auch weiterhin keine Rolle und zieht nur mit, um in Moab auf dem Gipfel des Pisga zu sterben (S. 72/73). Aber wir wissen nach Meyer wenigstens, daß Moses den Südstämmen, der sogenannten Sinaikoalition angehört. Der eigentliche Mittelpunkt dieser Stämme war seit langer Zeit Ḳadeš an der Südgrenze Palästinas. Von hier aus wurden sie von den Amalekitern verdrängt, wobei der Stamm Lewi aufgerieben wurde. Juda nebst den andern verwandten Gruppen dehnte sich daher nach Norden aus. Weil man sich kulturell von Ägypten abhängig fühlte, verlegte man später die Jugendzeit dieser Südstämme nach Ägypten und ließ sie von Moses befreit werden. Juda-Simeon-Lewi und ihre nächsten Verwandten, die Edomiter und Midianiter hält Meyer einfach für Kanaanäer. „Ihre Vorfahren können schon

[1]) L. c. S. 451 Anm. 1. Diese Sätze stehen im Widerspruch mit dem, was Meyer im Jahre 1896 in seiner „Entstehung des Judentums“ (S. 4) sagte: „Denn nicht aus Hypothesen und Konstruktionen dürfen die Tatsachen gemeistert werden; sondern der Historiker hat zunächst feste Tatsachen zu suchen, ganz unbekümmert um jede Theorie, die er sonst irgendwo von den Begebenheiten gewonnen haben mag. Erst diese Tatsachen geben ihm die Möglichkeit, Unsicheres festzulegen, die Lücken der Überlieferung zu ergänzen, und ein zusammenhängendes Bild der Entwicklung zu gewinnen.“

Jahrhunderte lang im Gebiet der Sinaihalbinsel gezeltet haben, ehe die ersten Israeliten über den Jordan gingen. Ich bin einstweilen geneigt, sie für echte Kanaanäer zu halten" (S. 248). Auch in religiöser Beziehung bestanden keine charakteristischen Unterschiede zwischen den einzelnen Südstämmen (S. 442.) Jeder Stamm hatte zwar seine Sondergötter; jedoch waren sie im Grunde genommen alle gleich. Auch der Jahwekult in Ḳadeš war nichts für diese Stämme Charakteristisches, „denn sicher sind Ḳain und Kaleb eifrige Jahweverehrer und auch in Midian muß ein Jahwekult bestanden haben, ebenso wahrscheinlich bei manchen andern Stämmen. Umgekehrt ist bei den Judäern und Lewiten daneben Schlangenkult nachweisbar." (S. 442f.)

Nach Meyer faßt denn auch die Sage alle Südstämme als nahe Stammverwandte, als Brüder zusammen im Gegensatz zu den Kanaanäern; sie wird in ihrer ursprünglichen Gestalt an den Heiligtümern von Beršeba und Ḳadeš entstanden sein [1]), da sie nichts spezifisch Judäisches an sich hat. Im Laufe des zwölften Jahrhunderts sind Juda-Simeon-Lewi mit den edomitisch-ismaelitischen Stämmen wie Ḳorach, Ḳain, Zerach im Süden des Toten Meeres aufgetaucht und haben sich dort zu beiden Seiten der Araba festgesetzt, von wo aus sie in das Kulturland vorgedrungen sind. (S. 446.) Zunächst habe der Schwerpunkt im Gebirge Seïr gelegen, wo ja bald ein großes edomitisches Reich erstand. Als dann der vorgeschobenste dieser Stämme, Juda, zu bäuerlicher Seßhaftigkeit übergegangen war und eine feste Organisation gewonnen hatte, bekam er das Übergewicht, ja, indem er durch machtvolle Persönlichkeiten, wie David und Joab, auf seine nördlichen Nachbarn, die Israeliten übergriff und über diese die Herrschaft gewann, gelangte er zu dominierender Stellung in Palästina (S. 446).

Die Israeliten [2]) waren demnach mit den Judäern nicht verwandt, sondern von Osten her in das Land eingedrungen. Sie gehörten zu jenen Ḥabiri, welche zur Zeit Amenophis' IV. Kanaan bedrängten. Wie das Volk, so unterschieden sich auch seine Sagen beträchtlich von denen der Südstämme; sie waren kriegerisch und heidnisch; in ihnen finden wir echte Mythologie. Jakob, ein alter kanaanitischer Gott, hat nach Gen. 48, 22 Sichem mit Pfeil und Bogen

[1]) Vgl. auch Stade in ZATW I, 347 ff.
[2]) Vgl. Meyer, Die Israeliten S. 472 ff.

erobert, Josua, ein alter Kultheros, dessen Grab man in Jamnat Cheres (Jos. 19, 50; 24, 30) zeigte, hat Jericho und Ai erobert. An dieser Erzählung mag etwas Wahres sein, dagegen sind die im Buche Josua berichteten Kämpfe erst später auf ihn übertragen, denn das Josuabuch hat die Geschichte der Einwanderung gründlich gefälscht (S. 224), es enthält Phantasien (S. 479). Dagegen sind die historischen Quellen in Israel bedeutend reicher als die der Südstämme, wir haben hier, vom Deboraliede angefangen, in den Erzählungen des Richterbuches von Abimelek und seinem Königtum, von den Daniten, in dem Kern der Geschichte Davids und seines Hauses ein zeitgenössisches Geschichtswerk, das zwar nur noch in Trümmern vorliegt, aber genugsam erkennen läßt, daß es nichts gemein habe mit der von der lewitischen Priesterschaft beherrschten Literatur der Südstämme.

Zur Zeit der Einwanderung kann Israel nur ein militärisch nach Tausendschaften organisierter Stamm gewesen sein (S. 506). Der Hauptteil setzte sich im Gebirge Ephraim fest und hatte hier Gelegenheit sich nach Norden auszubreiten, während der Süden weniger günstig war. Hier entstanden nur als besondere Gruppe „die Leute zur Rechten", d. i. Benjamin. Die übrigen mišpachoth Israels dehnten sich nach Norden aus, zum Teil waren sie auch im Ostjordanlande verblieben und wuchsen sich hier zu selbstständigen Stämmen aus, teils nach Häuptlingen, wie Makîr, Manasse, Zebûlôn, teils nach lokalen Beziehungen benannt wie Ephraim, Gil'ad, vielleicht auch Išsakar, Ašer und Naphtali. Seit der Ansiedlung gab es überhaupt keine Einheit mehr in Israel, nicht einmal in Form eines gemeinsamen Heiligtums oder eines religiösen Festes (S. 507). Zwar hatten die Väter mit ihren Herden einstmals bis nach Midian gestreift und hatten dort den Kult des Vulkangottes Jahwe kennen gelernt und mitgebracht, aber dieser Jahwe war nicht so exklusiv wie der von Ḳadeš. Man verehrte die Landesgottheiten, verschiedene Els, die sich in Quellen, auf Bergen, unter Bäumen oder sonst irgendwie manifestierten und im Plural Elohîm als Einheit gefaßt und allmählich mit Jahwe identifiziert wurden.

Die einzelnen Volksgruppen schlossen sich jedoch bald zu Stammesverbänden zusammen, die nach Meyer (S. 507) sehr locker und, wie schon die Entstehung zeigt, ganz ephemerer Natur waren. „Jeden Augenblick mochte sich eine Tausendschaft von dem alten Verbande loslösen und mit anderen zu einem neuen zusammentreten" (S. 507). Jedoch konnte nichtsdestoweniger innerhalb

dieser Luftgebilde von Stämmen „für den Moment . . . ein sehr lebendiges Gefühl der Zusammengehörigkeit und des Stammstolzes" herrschen, eine Tatsache, die ja in der Geschichte Israels eine große Rolle spielt, die aber doch wohl voraussetzt, daß die Stämme, auf welche sich die alten Stammesrivalitäten gründeten, im Leben wirkende Realitäten waren.

Die Daniten, denen es nach Jud. 1, 34f. nicht gelang, sich in ihrem Gebiete festzusetzen, wanderten, wie Jud. 18 berichtet wird, nach Laiš aus und eroberten diese Stadt. Auf diese Weise stellt man sich die allmähliche Festsetzung der Stämme vor. Die angeblichen Kämpfe im Ostjordanlande mit dem Amoriterkönige Sihon von Ḥešbon (Num. 21, 21ff.) sind lediglich Konstruktionen (S. 530). In Sihon verbirgt sich nach Meyer vielmehr ein Moabiterkönig, wie ja auch Ḥešbon nach Jes. 15, 4; 16, 8; Jer. 48, 45f. eine Moabiterstadt ist. Diese Sagen sind ein Reflex von Kämpfen des neunten Jahrhunderts.

Die Stämme des Ostjordanlandes standen in lebhaften Kämpfen mit den Nachbarn und den von der Wüste andrängenden Beduinen. Die zeitweilig in Angriff genommene Kolonisation der fruchtbaren Weizengebiete am Ḥaurângebirge mußte bald eingestellt werden; die ostjordanischen Stämme gingen infolge ihrer schwierigen Lage für die nationale Entwicklung Israels schnell verloren. Am frühesten scheint Ruben dieses Schicksal getroffen zu haben. Zur Zeit des Deborakampfes muß er noch ein bedeutender Stamm gewesen sein; aber er beteiligte sich nicht an der nationalen Sache, Jud. 5, 16:

> Was saßest du zwischen den Hürden
> Zu hören das Flöten bei den Herden?
> In Rubens Gauen gab es schwere Überlegungen.

Die Tradition, daß die Eroberung Palästinas von zwei Seiten erfolgte, von Osten und Süden, und daß die Israeliten erst allmählich die kanaanitischen Städte erobert haben, spricht sich nach Meyer in den Zuständen der Königszeit noch deutlich aus (S. 226). Juda und die Südstämme finden wir durch eine kanaanitische Enklave von Israel gänzlich abgeschnitten. Es wird ja auch im Deboraliede gar nicht erwähnt. Die alten Gegensätze brachen nach dem Tode Salomos wieder hervor und führten zu der den früheren Zuständen entsprechenden Trennung des Reiches. Jedoch wurde damit die geistige Beeinflussung Israels durch den Süden nicht aufgehoben. Die Frage nach der gegenseitigen Verwandtschaft stand im Mittelpunkte des Interesses. Besonders in Juda

hatte man ein Interesse daran, eine gemeinsame Abstammung mit dem mächtigeren nördlichen Nachbar nachzuweisen; so ging man denn daran, die Sagen der Südstämme, die sich um Moses und sein Werk gruppierten, mit dem israelitischen Sagenkreise zu kombinieren. Dies war um so leichter, als damals schon nähere Nachrichten über die wirklichen Vorgänge in der Väterzeit fehlten.

Es tritt jetzt, wie Meyer meint, die Anschauung auf, daß die Urväter bereits im Lande gewohnt haben; besonders der Norden fühlte sich durchaus autochthon. An den zahlreichen Kultstätten des Landes war die Gottheit den Ahnen erschienen; sie selbst hatten sie begründet und auf ihren Altären Opfer dargebracht. Dabei erwachte das Bedürfnis, die verschiedenen Erzählungen und Kultlegenden zu einer Einheit zusammenzufassen. Die Ahnen wurden nun ebenso als fremde Einwanderer aufgefaßt wie das Volk als Ganzes; wie dieses, so mußten auch sie in der Urzeit als viehzüchtende Nomaden gelebt und in demselben Lande, wo jetzt das Volk seine Wohnsitze hatte, hier und dort ihr Zelt aufgeschlagen und an den späteren Kultstätten ihre Offenbarungen erhalten haben. Die Ureinwohner treten dabei völlig zurück, alles verläuft in schönster Harmonie. Diese Auffassung der Sage ist nach Meyer spezifisch judäisch; sie hat nur einzelne Elemente der kriegslustigen und mehr heidnischen Sagen Israels aufgenommen, wie die Sichemgeschichte Gen. 34 und 48, 22; im übrigen hat sie die israelitischen Erzählungen ganz ihren eigenen Anschauungen angepaßt (S. 227). Die Vätersagen sind nun ihrem Wesen und Ursprunge nach nichts anderes als Varianten in Sagenform, die genau dasselbe besagen als die historische oder quasihistorische Überlieferung des Volkes, nämlich daß Israel und Juda ursprünglich in der Wüste nomadisiert habe, dann erobernd in Kanaan eingedrungen sei und die Kultstätten in Besitz genommen habe. Da die Sammler der alten Sagen solche fanden, die von einer Einzelperson, dem Eponymus des Stammes erzählten, und andere, in welchen die Stämme als Kollektiva handelten, so mußten sie diejenigen, welche von Einzelpersonen handelten, als Geschichte der Ahnen voranstellen und dann die Geschichte des Volkes folgen lassen. „Da nun das Volk erobernd in Kanaan eingedrungen ist, die Ahnen aber auch schon hier gelebt haben, müssen sie am Ende ihrer Geschichte erst wieder aus dem Lande herausgebracht, es muß ein Zwischenstück geschaffen werden, das anderswo spielt und es möglich macht, die inzwischen zu einem Volke erwachsenen Nachkommen in das

Land ihrer Väter zurückzuführen. Zu diesem Zweck ist die Sage vom Aufenthalt in Ägypten und dem Exodus benutzt worden. Auch diese wird von der Volkssage beliebig von einem Ahnen — sei es Abraham, sei es Joseph oder Israel — und von dem gesamten Volke erzählt; für die zusammenfassende Darstellung der Sagengeschichte hat sie nur in letzterer Gestalt Bedeutung: sie wird das Bindeglied, welches die ursprünglich identische Geschichte der Ahnen und des Volkes durch einen großen Einschnitt zugleich voneinander scheidet und miteinander verbindet" (S. 228). Die Väter- und Jugendgeschichte ist sonach angeblich weiter nichts als ein Produkt literarischer Manipulationen.

Die Geschichte der Einwanderung des Volkes sowie der Väter benutzt, wie Meyer meint, nun ausschließlich Traditionen der Südstämme, die mit der Vergangenheit und mit Israel nichts zu tun haben, sondern Zustände schildern, wie sie zur Zeit der Verfasser bestanden haben. Es sind Erinnerungen und Kombinationen über den Ursprung des Kultus der Lewiten von Ḳadeš, über den ständigen Kampf mit feindlichen Wüstenstämmen, über die Festsetzung der einzelnen Stämme und Volksteile in den Gebieten, die sie inne hatten. In der Hauptsache sind es die Zustände der ersten Königszeit, die sich in den Sagen widerspiegeln. Nach der seit Ewald herrschenden Anschauung sind die Väter nichts weiter als genealogische Figuren, d. h. die Volksstämme erscheinen in ihnen als eine Einheit zusammengefaßt, an welcher sich die Schicksale des Volkes im kleinen verkörpern. Den Westsemiten lag ja die Anschauung besonders nahe, daß Einheit des Blutes auf gemeinsamer Abstammung von einem Ahnen beruhe; ja sogar Berufsstände organisierten sich nach einem fiktiven Stamm- oder Geschlechtsverbande. Nach Meyer ist der Priesterstamm Lewi nichts weiter als ein solcher fiktiver Verband. Bei dieser Auffassung wurden verwandte Völker zu einer großen Familie, aus Völkerbeziehungen wurden Familienbeziehungen, Familienzwistigkeiten. Diese genealogische Erklärung der Vätergeschichte herrscht heute durchaus; in welcher Weise sie gehandhabt wird, mögen einige Angaben aus Guthe zeigen[1]). So ist z. B. Benjamin der jüngste Sohn Jakobs, weil dieser Stamm erst in Palästina (Gen. 35, 16—20) entstanden ist; ebenso ist Joseph jünger als die übrigen Söhne Jakobs, weil er später als Simeon, Lewi und Juda

[1]) Geschichte[2], S. 48 ff.

in Kanaan eingewandert und seßhaft geworden ist. Letzteres schließt man aus Jud. 1, 1ff., 22ff. und besonders aus Gen. 34, weil dort vorausgesetzt sei, daß Simeon und Lewi in der Gegend von Sichem sitzen; infolgedessen müssen zwei Angriffe auf das Westjordanland unterschieden werden. Denn wenn man die Erzählung Gen. 34 genealogisch erklärt, daß Simeon und Lewi hier einst als Stämme gewohnt und mit den Kanaanitern sogar das Konnubium eingegangen waren, so kann das natürlich nur vor Josephs Einwanderung geschehen sein[1]). Da Juda mit Simeon und Lewi später stets eng verbunden erscheint, wird er mit diesen Stämmen zugleich in das Westjordanland eingedrungen sein. Diese Ansicht findet man gestützt durch Jud. 1, 1—3. Dieser ganze erste Angriff, der infolge der genealogischen Erklärung entgegen den sonstigen Zeugnissen angenommen werden muß, hatte nach Guthe folgenden Verlauf (S. 57). Simeon, Lewi und Juda setzten sich in der Gegend von Sichem fest, wobei das kleine mit Simeon und Lewi verwandte Geschlecht Dina in die noch den Kanaanitern gehörige Stadt aufgenommen wurde; dieses Geschlecht soll dann, wie man meint, in Gefahr geraten sein, von den Kanaanitern unterdrückt zu werden. Um diesem zuvorzukommen, brachen Simeon und Lewi das connubium und commercium und richteten unter den Kanaanitern ein Blutbad an, eine Tat, die zu ihrem Verderben ausschlug, denn Simeon und Lewi wurden fast völlig vernichtet. Diese Auffassung erklärt aber nicht, warum Simeon und Lewi auch nach Gen. 34 weiter leben und warum man dem Stamme Juda nichts angetan hat. Wie kommt dieser plötzlich von Sichem in sein späteres Gebiet? Nach Guthe hatte er sich mit den Kanaanitern verbunden, verlor aber infolgedessen die Geschlechter Ger und Onan; erst die Verbindung mit dem kanaanitischen Geschlechte Thamar (Gen. 38) stärkte ihn wieder. Dazu kam noch der beständige Zuzug von Geschlechtern aus dem Ostjordanlande. Da Issachar und Zebulon als Söhne Jakobs noch älter sind als Joseph, müssen sie unbedingt als Stämme auch früher eingewandert sein. Letzterer drängte sie über den Jordan und folgte dann, und zwar ebenfalls nur auf eigene Faust, nach. Er besaß ja die heilige Lade, die Moses bis zum Jordan geleitet hatte. Trotzdem Josua nur der Führer des Hauses Joseph war, sollen seine Siege nach Guthe S. 60, nachdem die anderen Stämme schon sehr geraume Zeit — man denke an die Geschichte

[1]) Guthe[2], S. 56 f.

von Sichem! — in Kanaan gelebt haben, auch für die übrigen Stämme den Besitz Kanaans begründet haben.

Eine solche Auffassung von der Einwanderung erscheint widerspruchsvoll, ja historisch geradezu unmöglich. Nach derselben führt die traditionelle Anordnung der Stämme und der sie vertretenden Jakobsöhne auf die Reihenfolge ihrer Ansiedlung oder ihres Entstehens in Kanaan zurück. So sehr man zugeben muß, daß die Kinder Jakobs häufig als Eponymen die nach ihnen benannten Stämme vertreten und so sehr dies auch bei andern Gestalten der Vätersage der Fall sein mag, so darf doch nicht verkannt werden, daß dieselben in vielen Beziehungen einer genealogischen Erklärung Hohn sprechen und daß nicht jeder Zug irgend einen Vorgang des späteren Stammeslebens bedeuten muß. Die Gestalten der Vätersage sind nicht Schemen, sondern Persönlichkeiten mit individuellen Zügen. Die Schwierigkeit der restlosen genealogischen Erklärung der Vätergeschichten weist darauf hin, daß diese Beziehungen nur ein sekundäres Element sind. Dies um so mehr, als nicht alle Gestalten der Vätererzählungen derartige Eponymen sind. Männer wie Abraham, Isaak, Jakob verkörpern zwar in der Überlieferung das Volk Israel, Laban die Aramäer, Esau die Edomiter, aber ihre Namen sind keine von Völkern oder Stämmen. Daher schließt denn auch Meyer [1]), daß sie erst nachträglich zu Repräsentanten ihrer Völker gemacht worden sind. So habe man Jakob durch einen Machtspruch mit dem Eponymus Israel identifiziert.

Seit Nöldeke darauf hingewiesen hatte, gab es eine Zeit, da man in Jakob, Isaak und ähnlichen Gestalten alte Heroen und ursprüngliche Götter sah. Ed. Meyer, der schon in seiner Geschichte des Altertums diese Ansicht vertreten hatte, dann mit Stade [2]) in den Patriarchen verschollene alte Stämme sah, — nur mit Abraham und Sara wußte man als solche nichts anzufangen und zog es vor, sie für abgeblaßte Götter anzusehen —, hält neuerdings mit B. Luther den Gottescharakter Jakobs und Isaaks für genügend erwiesen [3]). Alle Versuche, die Patriarchengeschichte konsequent in Stammesgeschichte umzusetzen, sind nach seiner Meinung fehlgeschlagen. Eine solche Deutung sei unmöglich; ja gerade die echtesten und ältesten Züge der Patriarchengeschichte, besonders die ganze Abrahams- und Josephsgeschichte spotten, wie Meyer bemerkt, jeder stammes-

[1]) L. c. S. 230 f. [2]) Stade in ZATW VI, 1 ff.; vgl. VIII, 45.
[3]) Vgl. Luther in ZATW XXI, 60 ff

geschichtlichen Deutung[1]). Die extreme genealogische Sagenerklärung könne nicht besser ad absurdum geführt werden, als durch die Art, wie Steuernagel unfreiwillig mit seinem Buche „Die Einwanderung der israelitischen Stämme in Kanaan", 1901, tue[2]). Von der mythischen Deutung Meyers wird man allerdings wohl ebensowenig befriedigt werden!

Er geht aus von der Tatsache, daß die auf der Thutmosisliste überlieferten Namen Jaʿḳob-el und Joseph-el(?) unzweifelhaft Stamm- oder Ortsnamen sind, und stellt sie zusammen mit Stammnamen wie Jisra-el, Jišmaʿ-el, Jeraḫm-el, oder Ortsnamen wie Jiptaḥ-el, Jezraʿ-el, Joḳt-el, Jabn-el (Jabne), um dann die Vermutung zu wagen, es seien Jakob, Joseph, Isaak und alle ähnlichen imperfektivisch gebildeten Namen verkürzte Stammesnamen, wie ja Joseph und Jakob im Jakobsegen (Gen. 49) tatsächlich als Stammesnamen verwendet werden. So erscheine auch bei Amos 7, 9—16 Isaak als Synonymon für Israel (S. 251). Abraham werde jedoch nie so verwandt und müsse daher außer Betracht gelassen werden. Naturgemäß ist ein Name wie Jeraḫm-el „El erbarmt sich" als Verbalsatz aufzufassen; genau so die andern imperfektivischen Namen in Verbindung mit El. In letzter Zeit sind in Urkunden aus der ersten babylonischen Dynastie in Babylonien und auch in Südarabien eine große Zahl solcher „westsemitischer" Eigennamen aufgefunden worden, die jeden Zweifel unterdrücken[3]). Aus Babylonien seien folgende nach Ranke als Beispiele genannt[4]): Imlik-Ea „Ea was counsellor", Imlik-Sin (S. 108); Iribam-Sin „Sin has increased", Išlik-Rammân (vgl. Phöniz. אשמנשלך und בעלשלך); Išme-Ea, Išme-ilu, Išme-Rammân, Išme-Sin (S. 110); Jtur-bi-ili „Merciful was the word of God"; Jtur-Sin; Izkur-Ea „Ea has called by name" (S. 112); und speziell westsemitischer Bildung: Jabnik-ilu, Jadaḫ-ilu „God knows", vgl. Südarabisches ידעאל, Biblisches יִדְעָה, Neubabylonisches Jadaḫ-Jâma[5]); Jadaḫ-ilu, Sohn eines gewissen Jakub-ilu; Jaʾ-wi-ilu „God has spoken" (nach Hilprechts Vorschlag), vgl. Jawi-

[1]) L. c. S. 250. [2]) L. c. S. 251, Anm. 1.

[3]) Zum Bau der semitischen Eigennamen vgl. H. Ranke, Die Personennamen in den Urkunden der Hammurabidynastie. Ein Beitrag zur Kenntnis der semitischen Namenbildung. I. Teil, München 1902 (Dissertation), besonders S. 24 ff.; 29 ff.

[4]) H. Ranke, Early Babylonian Personal Names from the published Tablets of the so-called Hammurabi dynasty, Philadelphia 1905 (BE d III).

[5]) Vgl. Knut L. Tallquist, Neubabylonisches Namenbuch (Acta societatis scientiarum fennicae, Tom. XXXII, 2).

ilu, Jaḥzar-ilu „The god helps“, vgl. Safaïtisches עזראל, Jaḳub-ilu, יעקבאל, abgekürzt vielleicht Jaḳubu (S. 113); Jamlik-ilu „God is king“, vgl. Safaïtisches מלכאל: Jawi-ilu „The god has spoken“ (nach Hilprecht), Jaḳar-ilu „The god is dear“ (S. 114). Dazu noch einige Südarabische [1]): Jasmaʿ-ilu „es erhört Gott“; Jadhkur-ilu „es gedenkt Gott“; ʿAdhara-ilu „es verteidigte Gott“.

Es ist ganz unmöglich, diese Namen als Nominalsätze aufzufassen und etwa mit Meyer zu übersetzen; Izkur-Ea = „‘Er hat beim Namen genannt’ ist Ea“, so daß Izkur einen Gottesnamen vertreten würde; auf diesem Wege erhält Meyer [2]) die Verbalformen aus diesen Namen als Gottesnamen. Jishaḳ, Joseph, Jaḳob seien ebensogut Gottesnamen wie der arabische Name Jaghûth, und keine Hypocoristica (Kurznamen). In Wirklichkeit sind diese Namen aber weiter nichts als abgekürzte Personennamen und konnten als solche natürlich auch zu Stammesnamen werden. Mit Recht wies daher schon Nikel in seinem Werke „Genesis und Keilschriftforschung“ darauf hin [3]), daß mit der Auffindung obiger Parallelen „alle jene ungeheuerlichen Deutungen biblischer Namen, durch welche die Träger derselben als Astralgottheiten charakterisiert werden sollen“, dahinfallen.

So ist denn nach Meyer der Patriarch Isaak weiter nichts als der alte Gott von Beerševaʿ; die genealogische Dichtung gab ihm Rebekka als Frau und machte ihn zum Stammvater der Edomiter und Judäer, der sogenannten Südstämme, und zum Bruder Ismaels. Abraham ist das Numen des Gottesbaumes Mamre zu Hebron, ein alter kalebbitischer Heros [4]). In der Nähe jenes Gottesbaumes hauste ein weibliches Numen in einer Höhle Makpela. Dieses Götterehepaar kam den Sagendichtern gelegen genug, und sie machten Abraham zum Vater der Moabiter, Ammoniter und Israeliten; er ist der eigentliche Träger der Jahwereligion unter den Vätern, der Ahne des Volkes; durchaus den Südstämmen angehörend ist seine Verbindung mit Ur und Ḥaran nach Meyer lediglich literarische Manipulation, um die „kosmogonischen Sagen“ Gen. 1—11 mit den Vätergeschichten zu verbinden und Israel zugleich in den großen Kreis der Weltgeschichte einzugliedern.

[1]) Vgl. Fritz Hommel, Die altisraelitische Überlieferung in inschriftlicher Beleuchtung, München 1897, S. 75 ff.; und desselben Grundriß der Geographie und Geschichte des Alten Orients[2], I. Hälfte; München 1904, S. 91 ff.

[2]) L. c. S. 252. [3]) S. 213. [4]) L. c. S. 262.

Unter Umständen hatte der alte Gott Abraham angeblich noch eine größere Bedeutung; die Nabatäer verehrten nämlich zur Perserzeit einen Gott דושרא, Dusares, der seinen Sitz in einem Steinblock bei der Stadt Petra hatte. In einem der beiden Monolithe auf dem heiligen Berge bei Petra wollen Brünnow und Domaszewski diesen Stein wiedergefunden haben[1]). Eš-Šarâ ist der Name der Berglandschaft östlich und nördlich von Petra und Dusares wäre arabisch Dhû-lšaraj „der von Šarâ". Meyer findet heute noch die von Lagarde in seinen „Armenischen Studien"[2]) ausgesprochene Meinung annehmbar, in Dusares = Dhû-lšaraj = Baʿal-saraj (vgl. den sabäischen Himmelsgott Dhu-samawi = Baʿal-šamaim) stecke der Name der Saraj, so daß Dusares = Abraham nach dem Namen Saras benannt wäre, und sucht sie mit Hilfe einer neuen Inschrift aus Bosra, auf welcher eine Göttin שרית genannt sein soll, die er = šarajat = Saraj setzen will, zu erweisen (S. 269). Es wird aber wohl bei dem Sonnengott Dusares sein Bewenden haben.

Wie Abraham und Isaak, so muß nach Meyer auch Jakob ein Gott sein. Zwar ist er zu Beeršebaʿ geboren und flieht vor seinem Bruder nach Ḫaran, aber das sind sekundäre Elemente. Wirkliche Bedeutung hat er nur dann, wenn er im mittleren Palästina und im Ostjordanlande auftritt. Vor allem ist er mit Bethel verbunden, hier erlebt er nach der elohistischen Darstellung eine große Theophanie, als er nach Ḫaran seine Zuflucht nimmt (Gen. 28, 10—22). Bei seiner Rückkehr aus Mesopotamien erwirbt er durch Kauf ein Grundstück vor den Toren von Sichem und errichtet auf demselben einen Altar und nennt ihn „El, Gott Israels" (Gen. 33, 18—20). Unter dem Gottesbaume bei Sichem läßt er vor seinem Zuge nach Bethel die ausländischen Götzen seiner Familie verscharren (Gen. 35, 1—4). Unter demselben Baume errichtet Josua (Jos. 24, 26) einen großen Stein und ebendort machen nach Jud. 9, 6 die Sichemiten den Abimelek zum Könige.

Zwischen den Jakobgeschichten, die östlich vom Jordan und denen, die im Westjordanlande spielen, ist nach Meyer ein fundamentaler Unterschied[3]). Im Westen erzählen sie die Begründung von wichtigen Kultstätten, im Ostjordanlande dagegen verrichtet Jakob die Taten eines Heros, eines ursprünglichen Gottes. In seinem Kampfe

[1]) In ihrem bekannten Reisewerke, Die Provincia Arabia, Straßburg 1904 u. 1905, I, 188. Vgl. besonders Dalman, Petra und seine Felsheiligtümer, Leipzig 1908, S. 49 ff.

[2]) Abhandlungen Gött. Ges. 1877, S. 162. [3]) L. c. S. 276 f.

mit Jahwe an der Furt des Jabbok bei Pniel offenbart sich ein Mythus von einem wirklichen Götterkampf, bei dem Jakobs Gegner ursprünglich ein anderer Gott gewesen sein wird als Jahwe. Er und Laban türmen wie Giganten als Grenzscheide zwischen den Wüstenstämmen und den Bewohnern des Kulturlandes das Gebirge Gilead auf, ja schon im Mutterleibe ringt er mit seinem Bruder Esau. In seiner jetzigen Gestalt sei dieser Mythus eine genealogische Sage, in welcher Esau die Edomiter vertrete und Jakob den Stamm Juda; diese Form könne er nur bei den Südstämmen erhalten haben. Man gab ihnen hier Isaak zum Vater und Abraham nebst Sara als Großeltern. Als die Israeliten diese Erzählungen von den Südstämmen übernahmen, müssen sie, wie die Sprüche über beide Völker Gen. 25, 23; 27, 27 ff., 39 f. beweisen, bereits eine feste Gestalt gehabt haben. Man setzte im Norden einfach Jakob dem Israel gleich und übertrug auf ihn die Taten Israels; dadurch wurde Juda Bruder der Söhne Israels. Als Israel ist Jakob nun durchaus im Osten des Jordan lokalisiert. Hier befindet sich nach Gen. 50, 1—14 sein Grab in Goren ha-aṭad bezw. Abel-miṣraim. Auf den göttlichen Charakter Jakobs weist außer den angeblichen Namen Jaʿḳob-her (JʿḳbHr) „Jakob ist zufrieden", wobei aber die Deutung sehr unsicher ist, nach Meyer noch der Jakobsegen Gen. 49, 24 hin, wo in dem verderbten Verse neben dem „Stier Jakobs" der „Stein Israels" erwähnt wird [1]). Ja sogar im Segen Moses' Deut. 33, 13 ff., in dem Spruche über Joseph, will Meyer in v. 17, in den Worten „Hoheit umgibt seinen erstgeborenen Stier", Jakob erkennen, den Stier von Bethel [2]). Zugleich findet er in diesen Stellen Totemismus angedeutet, als habe die Gottheit des Stieres und Steines ihre Verehrer selbst erzeugt, ein Glaube der sich noch in Ez. 23 ausspreche, während Jesaia 1, 24 und 30, 29 unbedenklich die Ausdrücke „Stier Israels" und „Fels Israels" bildlich von Jahwe gebraucht. Schließlich faßt er seine Ergebnisse der Untersuchung über den Patriarchen Jakob folgendermaßen zusammen [3]): „Die alten kanaanäischen Bewohner des Ostjordanlandes verehrten einen Gott Jaʿḳob, nach dem ein Ort Jaʿḳob-el benannt war, und den die Hyksos mit nach Ägypten gebracht haben. Sie erzählten von seinen Taten und Kämpfen, vor allem, wie er seinen wilden Bruder Esau, der viel stärker

[1]) Vgl. Luther in ZATW XXI, 70 ff.
[2]) Meyer, l. c. S. 282 ff. [3]) L. c. S. 286.

war, durch List überwand, die schon in seinem Namen zum Ausdruck kam.“ Diese Sagen haben die israelitischen Stämme mit ins Westjordanland gebracht, wo man Jakob zum Vater Josephs und damit zum Stammvater von Ephraim und Manasse machte und ihm als Gemahlin die Heroine Rachel, die in einer Kultstätte bei Ephrat hauste, zuwies. Sie wurde dann auch die Mutter Benjamins, während man die andern Stämme als Kinder Jakobs von einem zweiten Weibe, Lea, oder von Sklavinnen betrachtete.

Die Josephsgeschichte ist nach Meyer und Luther nur literarische Fiktion, um das Volk aus dem Lande herauszubringen und es dann noch einmal einwandern zu lassen. Joseph selbst ist keine historische Persönlichkeit, sondern ein alter Gott; sein Grab befindet sich auf dem Grundstücke bei Sichem, das einst sein Vater gekauft hatte (Gen. 50, 25; Ex. 13, 19; Jos. 24, 32). Als Stammesname bezeichnet Joseph die Bewohner des Gebirges Ephraim, des Hauptteiles des Landes Israel, von denen sich nach Süden zunächst Benjamin abzweigte, während im Norden die Stämme Ephraim und Manasse erwuchsen. Noch in späterer Zeit wurden diese Stämme gern als „Haus Joseph“ zusammengefaßt. Um Joseph als Gott nachzuweisen, möchte Meyer gern den auf der Liste Thutmoses III. vorkommenden palästinensischen Namen (Nr. 78) Išp'r Joseph-el lesen; diese Deutung des Namens ist jedoch so unsicher und unwahrscheinlich — man erwartet für יוסף־אל nach Nöldeke Iwsp'r —, daß Meyer auf eine Entscheidung verzichtet.

In der Dinageschichte Gen. 34 sieht Meyer einen Reflex der Jud. 9 erzählten geschichtlichen Vorgänge [1]) und nimmt eine Übertragung dieser Erzählung auf Simeon und Lewi an, welche bezweckte, den zur Zeit des Erzählers erfolgten Untergang dieser beiden Stämme zu motivieren. Bekanntlich werden die Bewohner Sichems von Abimelech niedergemetzelt, die Stadt zerstört und Salz darauf gestreut. Im Tempel des El-Berîth fanden auch die Insassen der Burg Sichems ihren Tod (Jud. 9, 46 ff.) [2]). Die Stadt war damals im Besitze der kanaanäischen bnê Ḥamôr (Jud. 9, 28); sie gehörte zugleich zum Reiche des Gideon und scheint auch israelitische Bewohner gehabt zu haben. In der Königszeit finden wir Sichem wieder als rein israelitische Stadt und als Mittelpunkt

[1]) L. c. S. 423.

[2]) Vgl. P. Marie Joseph Lagrange, O. Pr.; Le livre des Juges, Paris 1903, S. 183 f.

mit Jahwe an der Furt des Jabbok bei Pniel offenbart sich ein Mythus von einem wirklichen Götterkampf, bei dem Jakobs Gegner ursprünglich ein anderer Gott gewesen sein wird als Jahwe. Er und Laban türmen wie Giganten als Grenzscheide zwischen den Wüstenstämmen und den Bewohnern des Kulturlandes das Gebirge Gilead auf, ja schon im Mutterleibe ringt er mit seinem Bruder Esau. In seiner jetzigen Gestalt sei dieser Mythus eine genealogische Sage, in welcher Esau die Edomiter vertrete und Jakob den Stamm Juda; diese Form könne er nur bei den Südstämmen erhalten haben. Man gab ihnen hier Isaak zum Vater und Abraham nebst Sara als Großeltern. Als die Israeliten diese Erzählungen von den Südstämmen übernahmen, müssen sie, wie die Sprüche über beide Völker Gen. 25, 23; 27, 27 ff., 39 f. beweisen, bereits eine feste Gestalt gehabt haben. Man setzte im Norden einfach Jakob dem Israel gleich und übertrug auf ihn die Taten Israels; dadurch wurde Juda Bruder der Söhne Israels. Als Israel ist Jakob nun durchaus im Osten des Jordan lokalisiert. Hier befindet sich nach Gen. 50, 1—14 sein Grab in Goren ha-aṭad bezw. Abel-miṣraim. Auf den göttlichen Charakter Jakobs weist außer den angeblichen Namen Jaʿḳob-her (Jʿḳbhr) „Jakob ist zufrieden", wobei aber die Deutung sehr unsicher ist, nach Meyer noch der Jakobsegen Gen. 49, 24 hin, wo in dem verderbten Verse neben dem „Stier Jakobs" der „Stein Israels" erwähnt wird [1]). Ja sogar im Segen Moses' Deut. 33, 13 ff., in dem Spruche über Joseph, will Meyer in v. 17, in den Worten „Hoheit umgibt seinen erstgeborenen Stier", Jakob erkennen, den Stier von Bethel [2]). Zugleich findet er in diesen Stellen Totemismus angedeutet, als habe die Gottheit des Stieres und Steines ihre Verehrer selbst erzeugt, ein Glaube der sich noch in Ez. 23 ausspreche, während Jesaia 1, 24 und 30, 29 unbedenklich die Ausdrücke „Stier Israels" und „Fels Israels" bildlich von Jahwe gebraucht. Schließlich faßt er seine Ergebnisse der Untersuchung über den Patriarchen Jakob folgendermaßen zusammen [3]): „Die alten kanaanäischen Bewohner des Ostjordanlandes verehrten einen Gott Jaʿḳob, nach dem ein Ort Jaʿḳob-el benannt war, und den die Hyksos mit nach Ägypten gebracht haben. Sie erzählten von seinen Taten und Kämpfen, vor allem, wie er seinen wilden Bruder Esau, der viel stärker

[1]) Vgl. Luther in ZATW XXI, 70 ff.
[2]) Meyer, l. c. S. 282 ff. [3]) L. c. S. 286.

war, durch List überwand, die schon in seinem Namen zum Ausdruck kam.“ Diese Sagen haben die israelitischen Stämme mit ins Westjordanland gebracht, wo man Jakob zum Vater Josephs und damit zum Stammvater von Ephraim und Manasse machte und ihm als Gemahlin die Heroine Rachel, die in einer Kultstätte bei Ephrat hauste, zuwies. Sie wurde dann auch die Mutter Benjamins, während man die andern Stämme als Kinder Jakobs von einem zweiten Weibe, Lea, oder von Sklavinnen betrachtete.

Die Josephsgeschichte ist nach Meyer und Luther nur literarische Fiktion, um das Volk aus dem Lande herauszubringen und es dann noch einmal einwandern zu lassen. Joseph selbst ist keine historische Persönlichkeit, sondern ein alter Gott; sein Grab befindet sich auf dem Grundstücke bei Sichem, das einst sein Vater gekauft hatte (Gen. 50, 25; Ex. 13, 19; Jos. 24, 32). Als Stammesname bezeichnet Joseph die Bewohner des Gebirges Ephraim, des Hauptteiles des Landes Israel, von denen sich nach Süden zunächst Benjamin abzweigte, während im Norden die Stämme Ephraim und Manasse erwuchsen. Noch in späterer Zeit wurden diese Stämme gern als „Haus Joseph“ zusammengefaßt. Um Joseph als Gott nachzuweisen, möchte Meyer gern den auf der Liste Thutmoses III. vorkommenden palästinensischen Namen (Nr. 78) Išp'r Joseph-el lesen; diese Deutung des Namens ist jedoch so unsicher und unwahrscheinlich — man erwartet für יוסף nach Nöldeke Iwsp'r —, daß Meyer auf eine Entscheidung verzichtet.

In der Dinageschichte Gen. 34 sieht Meyer einen Reflex der Jud. 9 erzählten geschichtlichen Vorgänge [1]) und nimmt eine Übertragung dieser Erzählung auf Simeon und Lewi an, welche bezweckte, den zur Zeit des Erzählers erfolgten Untergang dieser beiden Stämme zu motivieren. Bekanntlich werden die Bewohner Sichems von Abimelech niedergemetzelt, die Stadt zerstört und Salz darauf gestreut. Im Tempel des El-Berîth fanden auch die Insassen der Burg Sichems ihren Tod (Jud. 9, 46 ff.) [2]). Die Stadt war damals im Besitze der kanaanäischen bnê Ḥamôr (Jud. 9, 28): sie gehörte zugleich zum Reiche des Gideon und scheint auch israelitische Bewohner gehabt zu haben. In der Königszeit finden wir Sichem wieder als rein israelitische Stadt und als Mittelpunkt

[1]) L. c. S. 423.

[2]) Vgl. P. Marie Joseph Lagrange, O. Pr., Le livre des Juges, Paris 1903, S. 183 f.

der Nordstämme. Hier fand ja die Reichsversammlung statt, die Rehabeam absetzte und Jerobeam als König anerkannte. Der Verbindung Simeons und Lewis mit Sichem mag, so führt Meyer aus, die Tatsache zu Grunde liegen, daß diese Stämme einst einen Handstreich gegen Sichem versucht hatten, ähnlich wie die Daniten gegen Laiš, nur daß sie keinen Erfolg hatten. Die Sage soll vielleicht ursprünglich an anderer Stelle lokalisiert gewesen sein; jedenfalls sei bei ihrer geschichtlichen Verwertung Vorsicht am Platze.

In Wirklichkeit hätten nach Meyer Simeon bei Ḥorma-Ṣpat und Lewi stets bei Ḳadeš gesessen; ihre Vernichtung ist nach Luthers Vermutung den Amalekitern zuzuschreiben, die von Süden herandrängten. Lea und Lewi seien im Grunde „höchst wahrscheinlich" identisch[1]), Lewi sei nur das Gentilicium zu Lea; Luther leitet Lea von einem Verbum לוה mit der ursprünglichen Bedeutung „winden" ab; er verweist auf das arabische لَوَى, torsit et vertit funem, hebräisch לְוָיָה „Kranz", und leitet von demselben Stamme auch den großen Drachen Lewjathan, לִוְיָתָן, ab. Noch zur Königszeit habe man ja den Kult der Schlangenidols Nechuštan, der ehernen Schlange des Moses, im Tempel von Jerusalem auf diesen zurückgeführt (Num. 21, 6 ff.). Auf Schlangenkult der Lewiten weisen nach Luther und Meyer auch die Künste hin, die Moses mit seinem Stabe treibt, ja die שרפים, die Giftschlangen, gegen welche das eherne Schlangenbild helfen sollte, seien nach Jes. 14, 29 und 30, 6 geflügelt gedacht, und dieselben geflügelten Schlangendämonen ständen in der Vision Jes. 6, 2. 6 als Diener vor Jahwes Throne. Daher soll denn auch die Schlange des Paradieses und der Name Ewa Gen. 3, 20 den Lewiten angehören, denn Ewa sei weiter nichts als die Schlange, vgl. aramäisches חִוְיָא, חִוְיָה und arabisches حَوَى „sich ringeln". „Nach dieser Anschauung", sagt Meyer[2]), „stammen also die Menschen von der Schlange ab — d. h. die Urmutter aller Menschen Ewa ist im letzten Grunde identisch mit der Mutter von Simeon, Lewi-Lea." Ja sogar die Stange, an welcher die eherne Schlange aufgerichtet wird (נֵס, Num. 21, 5—9), hat nach Meyer eine Rolle im Jahwekult gespielt; denn Ex. 17, 15 errichtete Moses einen Altar und nannte ihn יהוה נסי „Jahwe ist meine Fahnenstange!"[3]) Die

[1]) E. Meyer, l. c. S. 426. [2]) L. c. S. 427 Anm. 1.
[3]) L. c. S. 427.

Jahwereligion habe dann nicht umhin gekonnt, die dämonischen Schlangen in ihrem Kult zu legitimieren, bis eine höhere religiöse Erkenntnis der Propheten wenigstens das Bild des Nechuštan zerstören und seinen Kult abschaffen ließ.

Doch genug! Wir haben ein Bild entworfen von dem, was uns die neueren Forscher über die Vorgeschichte Israels und seine Ansiedlung im Lande Kanaan sagen. Vor unseren Augen sehen wir Israel sich entwickeln, ganz programmäßig geht die allmähliche Festsetzung im Kulturlande Kanaan vor sich. Doch wird dabei zu wenig Rücksicht auf konkrete Verhältnisse genommen: denn die Kanaaniter schauen Generationen lang ruhig zu, wie ihr Land nacheinander jedesmal von einer Handvoll Menschen überfallen wird; diese ausgehungerten Beduinenhorden müssen trotzdem mit großer Schnelligkeit seßhaft geworden sein, denn nicht viel später finden wir sie im Besitze einer relativ hohen Kultur und imstande, ihr Land gegen neu einbrechende Wüstenhorden zu verteidigen. Ja, als bald darauf in den Philistern ein dem Semitentum gefährlicher Feind entstand, sind sie es gewesen, die Kanaan der stammverwandten Kultur gerettet haben. Trotz der unverständlichen Zersplitterung, in der uns Israel vorgeführt wird, finden wir bald ein eminent ausgeprägtes Nationalgefühl und das Bewußtsein einer dem Volke Israel zukommenden Sonderstellung, die es scheidet von allen Völkern. Wie soll man das historisch begreifen? Es scheint, man muß einen Glauben mitbringen, der mehr als Berge versetzen könnte; man muß die größten Kamele verschlucken können, ohne mit der Wimper zu zucken, dagegen für die Anstöße der biblischen Darstellung ein mimosenhaft feines Empfinden haben.

Bei der religiösen Entwicklung Israels, der wir uns jetzt zuwenden, ist das noch deutlicher.

2. Ursprung und Entwicklung der Jahwereligion.

a. Ḳadeš und die Sinaitradition.

Zunächst hören wir Luther das Urteil abgeben, daß wir über die Anfänge der Jahwereligion völlig im Dunkeln sind; denn sie war ja Israel nicht eigentümlich, sondern Gemeinbesitz der um den Sinaivulkan zeltenden Beduinen. „Über die Entstehung der Jahwereligion wissen wir gar nichts. Auch das ist uns ganz unbekannt, wo und wann sie zu den Israeliten gekommen

ist“ [1]). Bei den Nordstämmen finden wir in historischer Zeit Kulte von Naturgottheiten, wie sie Bauern eigentümlich sind; an den heiligen Stätten werden verschiedene Els verehrt, die teils in Bäumen, in einer Quelle, teils in Steinen und Idolen ihre Wohnung haben. Daneben gab es auch einen Jahwekult, nämlich Jahwe als Kriegsgott; sein Idol war die heilige Lade, die in Silo in einem festen Hause verehrt wurde. Bei einer Razzia in das Sinaigebiet hatte nach dieser Auffassung der Stamm Joseph, da sein Palladium ja die Jahwelade war, Jahwe, den Gott des Vulkans, kennen gelernt und seinen Kult mitgebracht. Wahrscheinlich hatten die andern Stämme Israels ähnliche Idole. Der „Gott des Kastens“ war also der El vom Sinai [2]). In diesem Kasten nahm man ihn auch mit in den Krieg. Allein unter dem Einfluß der heidnischen und kultfrohen Umgebung entfernte sich der Jahwekult der Nordstämme immer mehr von der alten Vorstellung des Feuerdämons vom Sinai. Fremde Kultgebräuche, heidnische Mythen drangen ein und wurden nur notdürftig angepaßt. Man faßte alle Els in den verschiedenen Kultstätten des Landes zu einem Begriff Elohim zusammen, welchen man mit Jahwe identifizierte, so daß Jahwe sich nun in Bethel, Sichem und sonst überall manifestierte. Das war schon eine viel höhere Stufe der religiösen Entwicklung als die, auf welcher die Vorstellung von dem alten Feuerdämon Jahwe, dem „Gott des Kastens“, entstand [3]). Der „Gott des Kastens“ ist denn auch „recht eigentlich der Nationalgott Israels, d. h. des im Lande Ephraim sitzenden Teils des Volkes“ [4]). Jahwe ist überhaupt ein launenhafter Herr (S. 65), er ist blutdürstig und voll Wut (S. 449), ein nächtlicher Dämon, der das Tageslicht scheut (S. 38; 58); man muß sich ihn möglichst niedrig vorstellen, etwa wie Meyer S. 59 ausführt in Verbindung mit der Erzählung Ex. 4, 24—26. So war schon die Aufstellung „des Kastens“ im Tempel zu Silo ein Attentat gegen das Wesen dieses seltsamen Gottes. Indem man die Landesgötter mit Jahwe gleichsetzte und ihn nach Art derselben auffaßte, hat man tatsächlich, „ohne es zu ahnen oder gar zu wollen, neben ihn zahlreiche neue Götter gestellt, in derselben Weise, wie mit jedem neuen Madonnenbild, mit jedem neuen wundertätigen Heiligenbild eine neue Gottheit zu den alten gleichnamigen tritt“ [5]). Ja, Jahwe wandelte sein Wesen so sehr,

[1]) Luther bei Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 163.
[2]) L. c. S. 213 f. [3]) L. c. S. 213. [4]) L. c. S. 215.
[5]) L. c. S. 216.

daß man ihn in Bethel und Dan als echten Bauerngott in Gestalt eines Stieres verehren konnte.

In einem bemerkenswerten Gegensatz nun zu diesem Jahwekult der nördlichen Stämme, des eigentlichen Israel, steht nach Meyer und Luther der Jahwe des Südens. Von hier aus erging der Anstoß für die weitere religiöse Entwicklung Israels. Der Jahwe von Ḳadeš, — das war das religiöse Zentrum der Südstämme — hatte von Anfang an etwas Intolerantes an sich; nichtsdestoweniger sollen bei den Lewiten, wie wir bald sehen werden, den Trägern der religiösen Bewegung, Jahwekult und Schlangenkult „ursprünglich untrennbar zusammen" gehört haben. Denn „die Priester des Stammes Lewi waren Medizinmänner, welche neben den Geheimnissen des Kultus Jahwes und seiner Rechtssatzungen und Losorakel auch die Kunst der Schlangenbeschwörung und daneben gewiß manche andere Heilkraft und Zauberkunst besaßen" [1]). Hier im Süden gehörte ja Jahwe den Stämmen Juda-Simeon-Lewi nicht allein an, sondern wurde auch neben andern Gottheiten bei edomitisch-ismaelitischen Stämmen eifrig verehrt, besonders bei den Ḳainiten, Kalebbitern und Midianitern. Hier wurde in der fortschreitenden religiösen Entwicklung der exklusive Charakter Jahwes immer stärker betont, er war der grimme Feuergott, der keinen Rivalen in seinem Machtbereiche dulden wollte. Träger dieser Entwicklung wurden die Lewiten [2]).

Um die Oase Ḳadeš saßen der Stamm Lewi und die andern Südstämme, welche mit edomitisch-ismaelitischen Stämmen im zwölften Jahrhundert hieher eingewandert waren. Aus ihren Traditionen, die sie mit Midian und seinem Vulkan verbanden, aus der Geschichte ihres Aufenthalts in den Wüsten am Toten Meere, aus ihren Kämpfen mit ʿAmaleḳ und ihrem Eindringen in das südliche Palästina, wie es uns die in Num. 21, 1—3, Num. 14, Ex. 17 verstreuten Andeutungen ahnen lassen, ist nach Meyer der Kreis von Erzählungen entstanden, der den Aufenthalt in Ägypten, den Auszug, die Sinaiepisode und den Aufenthalt in Ḳadeš zum Gegenstande hat. Dieser Mosessagenkreis der Südstämme hat auf die Entwicklung der religiösen Literatur Israels eine bestimmende Wirkung ausgeübt: er wurde maßgebend und zog die andern Traditionen in seinen Bann.

[1]) L. c. S. 427.

[2]) Meyer, l. c. S. 443.

Die Bedeutung von Ḳadeš zeigt sich noch darin, daß das Volk nach seiner alten Überlieferung, wie man seit Wellhausen annimmt, vom Schilfmeere direkt nach der Oase von Ḳadeš gezogen sein soll. Hier fand die eigentliche Gesetzgebung statt, nicht als einmaliger Akt, sondern als fortdauernde Tätigkeit des Moses, wie sie uns Ex. 18 und Num. 11 geschildert wird. Dagegen ist die Sinaigeschichte nur eine Episode, die eingeschaltet wurde, um die Gesetzgebung zu einem dramatischen Akt zu gestalten, höchstens daß man zuläßt, daß das Volk aus Dankbarkeit zum Sinai gewallt sei, um hier Jahwe ein Opfer darzubringen. Das ist inkonsequent und zudem unmöglich, wenn, wie man sagt, der Berg Sinai eigentlich in Midian, also östlich vom älanitischen Meerbusen gelegen haben soll. Die Tradition über die Lage des heiligen Berges erscheint in der Tat mehrdeutig. Sicher ist, daß schon die elohistische Erzählung den Berg Sinai auf der heute nach ihm benannten Halbinsel sucht. Es erscheint mir undenkbar, daß überhaupt jemand erzählt haben sollte, das Volk Israel sei von Ägypten nach Midian zum Sinai und von dort nach Ḳadeš gezogen. Soweit wir also in der Tradition zurückgehen können, lag der Gottesberg auf der Sinaihalbinsel. Allerdings wenn der Zug zum Sinai nur eine Episode war, die später eingelegt wurde, hätte man auf die eigentliche Lage des Berges keine Rückicht zu nehmen brauchen. Jedoch auch diese Annahme wäre höchst mißlich, denn der Berg Jahwes bestand nicht nur als schemenhaftes Gebilde in der Tradition, sondern war eine Realität. Man hatte offenbar eine bestimmte Vorstellung von seiner Lage, denn der Sinai spielte als Sitz Jahwes und wichtige Stätte aus der Jugendzeit des Volkes eine große Rolle; an ihn knüpfte sich in der Tradition jenes Ereignis an, an welches ein Israelit nur mit Scheu und Verehrung dachte, die Gesetzgebung; von Sinai her zieht beim Deborakampfe Jahwe an der Spitze des Himmelsheeres den Seinen zu Hilfe, Jud. 5, 4. 5:

„Jahwe als du auszogst aus Seir
einhertratest vom Gefilde Edoms her
da bebte die Erde, es troffen die Himmel,
es troffen die Wolken von Wasser;
Berge wankten vor Jahwe [][1]),
vor Jahwe, dem Gotte Israels."

[1]) זה סיני ist in den Text geratene sinnentsprechende Glosse. Vgl. Lagrange, Le livre des Juges, S. 82.

Hierher in die Nähe Gottes flieht Elias vor Isebel, 1 Reg. 19, 8 ff., um sich Kraft zum Kampfe gegen den Baal von Tyrus zu holen. Moses hat diese Beziehungen des Volkes zum Sinai nicht geknüpft; denn ein Wallfahrtsfest am heiligen Berge gibt ihm den willkommenen Vorwand, von Pharao freien Abzug zu verlangen. Solche Wallfahrtsfeste werden die in Ägypten ansässigen Israeliten oft gefeiert haben; man legte ihnen keine Hindernisse in den Weg. Seit der Bedrückung allerdings mußte man fürchten, daß sie diese Gelegenheit benutzen würden, sich ihrer Macht zu entziehen; und wie wir sehen, fällt der Verdacht Pharaos sofort auf diese Möglichkeit. Es dürfte auch von diesem Gesichtspunkte eine Lage des Sinai im nördlichen Arabien ausgeschlossen sein.

So sehen wir denn also Moses und Aaron vor Pharao hintreten (Ex. 5, 1 ff.): [1]„So befiehlt Jahwe, der Gott Israels: laß mein Volk ziehen, damit sie mir in der Steppe ein Fest feiern (וְיָחֹגּוּ לִי בַּמִּדְבָּר). . . . [3]Der Gott der Hebräer ist uns begegnet; laß uns also drei Tagereisen weit in die Steppe ziehen, um Jahwe unserm Gotte Opfer zu bringen; sonst sucht er uns heim mit Pest oder Schwert“ [1]). Die in den letzten Worten angedeutete Strafe mußte natürlich diejenigen treffen, welche das Fest vereiteln wollten, Pharao und sein Land. Es war vielleicht das jedes Frühjahr gefeierte Opferfest der Erstgeburten, ein חג, Wallfahrtsfest, welches seinem Wesen nach eine regelmäßige Wiederkehr forderte [2]). Zum Zweck dieses Festes machten die israelitischen Frauen bei ihren ägyptischen Nachbarinnen eine Anleihe von Schmucksachen und Festkleidern; denn zu einem solchen Fest durfte man nicht in den gewöhnlichen Kleidern erscheinen. Wenn Pharao die Israeliten ziehen lassen wollte, ihnen aber verbot, ihre Herden mitzunehmen, so zeigte er damit deutlich, daß er das Wesen des Wüstenfestes nicht kannte, denn die Herden waren dabei die Hauptsache (Ex. 10, 25 f.). So ist denn der Zug nach dem Sinai ein durchaus notwendiges Glied der Erzählung.

Hier am Sinai legte Jahwe dem Moses den Auftrag ins Herz, sein von den Ägyptern unterdrücktes Volk zu befreien.

[1]) Vgl. auch Ex. 3, 18; 4, 23.

[2]) Vgl. חגג, welches nach Wellhausen, Reste arabischen Heidentums, 2. Aufl. Berlin 1897, S. 110 bedeutet „den heiligen Reigen aufführen“, daher חג eigentlich der heilige Reigen. Wahrscheinlicher bedeutet jedoch חגג nach dem Arabischen und Sabäischen „pilgern“, und חג, vgl. das arabische Ḥağğ, ist das nach dem Kalender geregelte Pilgerfest. Vgl. חק Bestimmung, Norm.

Doch zuvor haben wir noch einen Blick zu werfen auf die wichtigen Beziehungen, in denen wir Moses zu dem Priester eines fremden Volkes finden. Er hatte sich verschwägert mit dem Priester von Midian, dessen Namen die Tradition verschieden angibt. Nach dem Jahwisten ist es einfach der כהן מדין (Ex. 2, 21 a), zu dem Moses auf seiner Flucht in das Land Midian, ארץ מדין, kommt und dessen Schwiegersohn er wohl auch geworden ist; allerdings wird sein Name Ex. 2, 18 als רעואל angegeben, doch betrachtet man diesen Namen als Torso aus חֹבָב בן רעואל, wie er vom Jahwisten Num. 10, 29; Jud. 4, 11 und Jud. 1, 16 genannt wird; an der letzterwähnten Stelle steht im hebräischen Texte allerdings וּבְנֵי קֵינִי חֹתֵן מֹשֶׁה וגו'; da man jedenfalls den Namen des Schwiegervaters erwartet, liest man mit Budde[1]) nach Jud. 4, 11 und der Septuaginta, die teils *ιωαβ*, teils *ιωβαβ* oder *ωβαβ* bietet, allgemein חֹבָב הַקֵּינִי[2]). Während Ḫobab Jud. 1, 16 und 4, 11 als Ḳeniter bezeichnet wird, ist er Num. 10, 29 Madianiter; Ed. Meyer will auch hier Ḳain einsetzen. Infolge dieser Hinweise nimmt man seit Stade[3]) an, daß zur Zeit des Moses die Ḳeniter am Sinai saßen und daß Moses von ihnen den Jahwekult auf die Israeliten übertragen hätte. Moses' Schwiegervater wäre demnach der Priester der Ḳeniter gewesen. Stade hat erkannt, daß die Erzählung Num. 10, 29—32, wo Moses seinen Schwiegervater bittet, mit dem Volke zu ziehen und ihm den Weg durch die Wüste zu zeigen, inhaltlich eine Variante zu Ex. 18, sachlich mit der Nachricht Jud. 1, 16 zusammengehört, wonach Ḳain sich dem Stamme Juda anschloß. Den Widerspruch zwischen der Angabe, daß Moses' Schwiegervater einmal Midianiter, das andere Mal Ḳeniter ist, löst Stade durch die Annahme, daß die Ḳeniter einen Teil der Midianiter bildeten oder sich ihnen vertragsmäßig angeschlossen hatten, wie das bei kleinen Stämmen oft vorkam. Beim Elohisten heißt der Schwiegervater Moses' Ex. 3, 1 und 4, 18 Jethro; er wird 4, 18 und 18, 2 als כהן מדין bezeichnet; zwar betrachtet man dieses כהן מדין als redaktionell,

[1]) Richter-Samuel, S. 86.

[2]) Vgl. auch G. F. Moore, The Book of Judges, Leipzig 1900, in P. Haupts Polychrom Bible; v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, Gießen 1898, S. 8 (Beihefte zur ZATW. IV).

[3]) Gesch. Isr. I, 131 f. — Die Entstehung des Volkes Israel, S. 10; vgl. bes. Stades Aufsatz über das Ḳainszeichen in ZATW XIV, 250 ff.

doch muß aus der Rolle, die Jethro in Ex. 18 spielt, geschlossen werden, daß er Priester war und daß die Traditionen sich decken. War der Berg Sinai das alte Heiligtum Ḳains, so muß er sowohl wie Jahwe den Israeliten fremd gewesen sein. Man nimmt denn auch an, daß die Israeliten oder einzelne Stämme schon einmal in die Nähe des Sinai gekommen waren, daß aber erst Moses ihnen Jahwe als einen neuen Gott brachte und den Sinai für sie zu einem Heiligtum machte [1]). Diese Ansicht Stades widerspricht der Tradition und ist auch innerlich unwahrscheinlich.

In der Nähe von Midian muß der heilige Berg gelegen haben. Denn als Moses eines Tages die Schafe seines Schwiegervaters in die Wüste hineintrieb, kam er zum Berge Horeb, wo ihm Jahwe im brennenden Dornbusch erschien und befahl, das Volk zu einem Opferfest in einer dreitägigen Wallfahrt aus Ägypten zu führen. Auch nach dem Jahwisten muß eine Offenbarung an Moses erfolgt sein, denn auch nach ihm soll das Volk eine Pilgerfahrt von drei Tagen machen (Ex. 3, 18). v. Gall trennt die beiden Berge und läßt den Horeb von jeher auf der Sinaihalbinsel, den Sinai dagegen in Nordwestarabien liegen; er muß daher die drei Tage von Ex. 3, 18 von Ḳadeš aus rechnen und gerät auch sonst in unlösbare Schwierigkeiten.

Man nimmt heute allgemein an, daß Midian an der Ostküste des Roten Meeres lag, nach v. Gall etwa in der Gegend des heutigen Maknâ. Es ist aber sicher, daß der Umfang des Begriffes Midian verschwommen und seine geographische Lage nicht fest bestimmt war. Nach den Angaben des arabischen Geographen Jaḳut, Geogr. Wörterbuch [2]), lag Midian sechs Tagereisen von Tebük, an der großen Pilgerstraße nach Mekka. Nach welcher Richtung diese Entfernung genommen werden soll, wird leider nicht gesagt. Daß nach Jaḳut Midian in der Nähe Ägyptens lag, beweist in voller Deutlichkeit eine Stelle, wo er über die Lage des Sinai spricht, Bd. III, S. 557 (zitiert nach v. Gall, l. c. S. 12):

وذلك قرب من مصر عند موضع يسمّى مَدْيَن جبل يسمّى الطور ولا يخلو من الضحيين.

[1]) So z. B. v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, S. 18.

[2]) Ed. Wüstenfeld Bd. IV, 451 (zitiert nach v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, S. 9 Anm. 3): مَدْيَنُ على بحر القُلْزُم محاذية لتبوك على نحو من ستّ مراحل.

„Und in der Nähe von Ägypten bei einem Ort, der Midian heißt, ist ein Berg namens Eṭ-Ṭûr, und er ist voll von Frommen.“ Die letztere Bemerkung zeigt, daß auf diesem Berge fromme Einsiedler gesessen haben wie auf dem Sinai; diesen Berg dürfte Jaḳut auch gemeint haben. Der Umstand, daß der heilige Berg nach der biblischen Überlieferung in das Gebiet der Midianiter verlegt wird, widerspricht also nicht der Annahme, daß dieser Berg wirklich auf der Sinaihalbinsel lag.

Nach der Schilderung von Ex. 19, besonders v. 16, Deut. 5, 4f., 20ff.; 9, 15 scheint der Gottesberg als tätiger Vulkan gedacht. Jahwe offenbart sich seinem Volke in Formen, die unverkennbar nach einem vulkanischen Ausbruch geschildert sind, Ex. 19, 16: „Am dritten Tage aber, als es Morgen wurde, brachen Donner und Blitze los, indem eine schwere Wolke über dem Berge gelagert war, und es erscholl starkes Geschmetter von Trompeten ... v. 18 Der Berg Sinai jedoch war ganz in Rauch eingehüllt, weil Jahwe im Feuer auf ihn herabgefahren war, und Rauch stieg von ihm auf wie von einem Schmelzofen, und der ganze Berg erbebte stark; v. 19 Und das Schmettern der Trompeten wurde immer stärker.“ Es ist nicht ausgeschlossen, daß es einst im Gebirge westlich von der Araba vulkanische Erscheinungen gegeben hat. Die Spalte des Jordantales, die ihre Fortsetzung in der Araba südlich des Toten Meeres hat, der Untergang von Sodom und Gomorrha, finden in vulkanischen Ereignissen ihre Erklärung. Für die Gegend östlich der Araba hatte Loth [1]) eine ausgedehnte Vulkanregion nachgewiesen; das ganze Haurângebiet mit den Trachonen ist vulkanisch, im Südosten von Midian an der Pilgerstraße von Tebûk nach Medîna finden sich zahlreiche und ausgedehnte Ḥarras. Auch sonst manifestiert sich Jahwe gern im Feuer; beim Abschluß des Bundes mit Abraham Gen. 15, 12. 17 geht Jahwe „als ein rauchender Ofen und feurige Fackel“ durch die für diese Zeremonie zerteilten Opfertiere. Als Feuer das Opfer Gideons auf der Opferhöhe zu Ophra verzehrte, da erkannte dieser, daß er mit dem Engel Jahwes geredet habe; Jahwe waren denn auch von Moses ab die Brandopfer eigentümlich, die sich bei den Kanaanitern nicht in diesem Umfange finden [2]). Noch im 18. Psalm findet dieser Charakter Jahwes deutlichen Ausdruck, wenn es heißt:

[1]) In ZDMG 22, 365ff.

[2]) Vgl. auch Stellen wie Nahum 1, 3; Job 38, 1 u. a.

v. 8. „Da wankte die Erde, und der Berge Grundfesten erbebten und schwankten hin und her, weil er ergrimmt war.
9. Rauch stieg auf in seiner Nase und Feuer fraß aus seinem Munde, glühende Kohlen brannten von ihm aus.
10. Er neigte den Himmel und ließ sich herab, während Dunkel unter seinen Füßen war“ [1]).

Als Dathan und Abiram sich empörten, tat sich die Erde auf und verschlang die Übeltäter, gleichzeitig ging von Jahwe Feuer aus und vernichtete die Rotte Korahs (Num. 16, 29 ff.) [2]).

Am deutlichsten für die Verbindung Jahwes mit dem Feuer scheint wohl die Erscheinung im brennenden Dornbusch zu sprechen. Als Moses mit den Herden seines Schwiegervaters zum Horeb kam (Ex. 3, 2), „da erschien ihm der Engel Jahwes in einer Feuerflamme, die aus dem Dornstrauch hervorloderte (בְּלַבַּת־אֵשׁ מִתּוֹךְ הַסְּנֶה). Und als er hinsah, da bemerkte er, wie der Dornstrauch im Feuer stand, ohne daß doch der Dornstrauch verzehrt wurde. (וְהִנֵּה הַסְּנֶה בֹּעֵר בָּאֵשׁ וְהַסְּנֶה אֵינֶנּוּ אֻכָּל:).“ Das Wort סְנֶה, welches man mit „Dornbusch“ zu übersetzen pflegt, kommt sonst nur noch im Segen Mosis Deut. 33, 16 vor: „Und das Wohlgefallen dessen, der im Dornbusch wohnt (שֹׁכְנִי סְנֶה) komme auf das Haupt Josephs.“ Bemerkenswert ist in Ex. 3, 2, daß הסנה gesagt wird, gleich als ob der Dornstrauch schon bekannt wäre. Es dürfte keinem Zweifel unterliegen, daß die Erscheinung am Gottesberge damals ähnlicher Art war, wie später, als das Volk an seinem Fuße erschien. Es war etwas Außergewöhnliches, was Moses sah und was seine Aufmerksamkeit fesselte und ihn bewog näher zu treten. Das Neue war jedenfalls die Feuerflamme in der Mitte der סְנֶה, die zwar brannte, aber die סְנֶה nicht verzehrte. Offenbar hat sich der Erzähler unter סְנֶה etwas gedacht, was im Feuer naturnotwendig verbrennt. Andererseits kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß הסנה auf den הר סיני anspielt; Ex. 3, 1 ff. wird ja der heilige Berg mit seinen charakteristischen Eigenschaften in die Erzählung eingeführt; הסנה muß das sein, wovon der Berg eben הר סיני heißt; dazu kommt noch die Angabe Deut. 33, 16, daß Jahwe in der סְנֶה wohnt. Es dürfte kaum angehen, diese Vorstellung nur auf die einmalige Theophanie in dem „Dornbusch“ zurückzuführen. Wenn Jahwe in der סנה wohnt, kann es kein „Dornbusch“ gewesen sein, sondern das, wovon der Sinai seinen Namen und seine Bedeutung hatte. Ich möchte daher die Ver-

[1]) Vgl. noch Ps. 21, 10; 50, 3; 74, 1.
[2]) Vgl. Ps. 106, 17. 18.

mutung wagen, daß mit סְנֶה eine Örtlichkeit gemeint ist, in welcher brennbare Gase und Dämpfe (Erdfeuer) aufstiegen. Daher trägt der Gottesberg auch den Namen הַר סִינַי. Und zwar mag das Wort סְנֶה mit dem arabischen Verbum سَنَا, luxit, splenduit ignis, fulgur zusammenhängen, wovon das Nomen سَنًا lux, splendor fulminis vorkommt; סְנֶה wäre daher Glanz, Feuer [1]). Das Wunderbare würde dann darin bestanden haben, daß der Berg brannte und, obgleich kein Brennstoff vorhanden zu sein schien, das Feuer nicht verlöschte. In diesem Feuer erschien der Engel Jahwes und richtete an Moses den bekannten Auftrag, sein Volk aus dem Lande der Knechtschaft zu befreien. Jedoch verstand man wohl schon in der alten jehowistischen Erzählung unter סְנֶה den Dornstrauch [2]). Vielfach bringt man neuerdings den הר סיני (Ex. 16, 1; 19, 11; 24, 16; 34, 4, 29, 32; Lev. 25, 1; 26, 46; 27, 34) und die Wüste Sinai, מדבר סיני (Ex. 19, 1, 2; Lev. 7, 38; Num. 1, 1, 19; 9, 1) mit dem Namen des Mondgottes Sin zusammen. Trotzdem sicherlich Mondkult in ganz Arabien geherrscht hat, ist nicht erwiesen, daß der Mond gerade unter diesem Namen verehrt worden ist [3]). Andere deuten סיני als „den Zackigen“ [4]) und Wellhausen erinnert an die Felsspitze סֶנֶּה gegenüber von Michmas, die 1. Sam. 14, 4 erwähnt wird.

---

[1]) Vgl. سَنِيَ hoch sein; سَنَاىٌ celsitudo, eminentia; سَنِيٌّ, سَنِيَّةٌ hoch, leuchtend, glänzend.

[2]) סְנֶה, syrisch ܣܢܝܐ סַנְיָא, arab. سَنًا vgl. Löw, Aramäische Pflanzennamen Nr. 219, ein Stachelgewächs und Dornstrauch. LXX gibt es mit *βατος*, die Vulgata mit rubus „Dornbusch“ wieder; es ist eine Kassia-Art, welche auch als Räucherwerk Verwendung fand. Ob wir bei unserem Dornstrauch an das von Herodot 3, 110 und Theophrast l. 9, cap. 4, 2 erwähnte Räucherwerk zu denken haben, wie Nielsen, Die altarabische Mondreligion und die mosaische Überlieferung, S. 134 f. will, ist doch sehr zweifelhaft. Leopold Fonck S. J., Streifzüge durch die biblische Flora, Freiburg i. Br. 1900 (Bardenhewers Bibl. Studien V, 1), S. 97 f., ist gewillt, seneh auf eine Hagedornart, Crataegus sinaica Boiss., zu beziehen. H. B. Tristam, The natural history of the Bible, 8. Aufl. S. 392 und G. Henslow, The plants of the Bible, London, S. 113 denken an eine Acacia (zitiert nach P. Fonck).

[3]) Vgl. Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, S. 105 f., Baentsch, Exodus-Leviticus-Numeri, Göttingen 1903 (Handkommentar zum A. T., herausgegeben von Nowack I, 2), S. 145 f.

[4]) v. Gall, Altisraelitische Kultstätten, S. 16 weist auf Gal. 4, 24 (25) hin, wo der hl. Paulus den *Σινᾶ ὄρος* mit *Ἄγαρ* zusammenbringt und dabei wohl an den Gleichklaug mit حجر denkt.

Auch für diejenigen, welche die Gesetzgebung am Berge Sinai nur für eine später eingeschobene Episode halten[1]), bleibt der Berg Gottes ein wichtiger Faktor innerhalb der altisraelitischen Religion. Die Gesetzgebung fand dann in Ḳadeš statt in dem stillen Wirken Moses. In der Tat ist der fast vierzigjährige Aufenthalt im Süden des eigentlichen Palästina von der größten Wichtigkeit. Hier wird sich Israel wirklich zu einem Volke zusammengeschlossen und die gegenseitigen Rechtsbefugnisse abgegrenzt haben. Man nimmt an, daß hier in Ḳadeš, dem heutigen ʿain Ḳadîs mit einer zweiten Quelle ʿain el-ḳudêrât in der Nähe, von deren Entstehen man sich in Israel nach Num. 20, 1—13 und Ex. 17, 1—7 erzählte, ein Heiligtum bestanden hat. Während Guthe den Stamm Joseph die Hegemonie über die anderen Stämme führen läßt und Moses diesem Stamme zuschreibt[2]), hält Meyer mit Recht daran fest, daß Moses Lewit war; nach Meyers Ansicht gehörte Moses ausschließlich nach Ḳadeš; hier in Ḳadeš befand sich nach Meyer auch der feurige Busch, in welchem Jahwe wohnte, hier empfing Moses die Belehrung, die ihn und später alle Angehörigen seines Stammes zu Priestern machte. Mê Merîba („Prozeßwasser") war die heilige Quelle, an welcher Gericht abgehalten wurde; in Massa, der Prüfungsstätte, hat nicht das Volk Moses versucht, sondern Jahwe selbst hat mit Moses gestritten, und dieser hat sich damals die Geheimnisse der Orakellehre samt den Urim und Tummim erstritten; ja hier in diesem Kampfe mußte ihm Jahwe auch seinen Namen offenbaren. Damit war den Lewiten, die zunächst noch ein weltlicher Stamm waren wie die andern, ein kostbarer Erbbesitz erworben, der nicht verfehlen konnte, ihnen das höchste Ansehen zu verschaffen. Natürlich wurde an dem Heiligtum in Ḳadeš ein großes Jahwefest gefeiert, mit dem ein Jahrmarkt verbunden war, wie das bei solchen Festen immer der Fall sei[3]). Bei diesem Fest am „Dornbuschheiligtum" werden dann die Priester von Lewi die gegebenen Vermittler und Schiedsrichter zwischen den Stämmen gewesen sein und werden durch ihre Kunst, Orakel zu geben und auf Grund des alten Herkommens gerechte Urteile zu fällen, einen angesehenen Namen gewonnen haben. Moses ist ja keine streng

[1]) Vgl. bes. Wellhausen, Prolegomena[6], S. 343.
[2]) Geschichte[2] S. 33. Vgl. Steuernagel, Einwanderung, S. 99 ff.
[3]) Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 78 ff.

historische Persönlichkeit; seine Verschwägerung mit dem midianitischen Priester bedeutet nur, daß der Kult von Ḳadeš eine „Filiale" des Jahwe vom Sinai ist[1]). Hier am Sinai im Lande Midian müssen die Leastämme einmal gezeltet und den Sinaigott mitgebracht haben. Doch ist Jahwe in dieser nordischen Filiale nie so recht heimisch geworden; denn sein eigentlicher Wohnsitz blieb doch immer der Sinai. Das zeige besonders der Eingang des Mosessegens, der die Anschauung ausspreche, daß Jahwe vom Sinai seinem Volke nach Ḳadeš entgegenkam und nicht, daß das Volk an den heiligen Berg wallte[2]). Dort heißt es Deut. 32, 2: „Jahwe kam vom Sinai und glänzte ihnen auf von Seïr, strahlte auf vom Gebirge Paran und kam von 'Meribath' Ḳadeš;" v. 2 und 4 sind fast unverständlich. Unser Vers beschreibt die Richtung, aus der Jahwe zur Theophanie erscheint, ganz ähnlich wie im Deboraliede. Es kommt alles auf die Worte וְאָתָה מֵרִבְבֹת קֹדֶשׁ an, die wir im masoretischen Texte lesen; die Septuaginta las wenigstens קָדֵשׁ und so lag die Korrektur in מִמְּרִיבַת קָדֵשׁ nicht fern. Wellhausen und Meyer lesen מְרִיבַת קָדֵשׁ „er kam nach Meribath Ḳadeš". Diese Auffassung erscheint gewagt, denn es ist nicht einzusehen, was Jahwe, wenn Israel nach dem Zusammenhange in Palästina wohnt, in Ḳadeš soll. Meyer sieht auch in dieser dunklen und verderbten Stelle einen Beweis für die hervorragende Stellung, die diese angebliche Kultusstätte Ḳadeš im alten Israel eingenommen habe. Es ist dabei höchst merkwürdig, daß wir in der Königszeit zwar Beršeba' als Kultstätte in großer Beliebtheit finden, während von Ḳadeš niemand spricht. Trotzdem nun Jahwe im „Dornbuschheiligtum" oder in der „Wawerlohe" wohnte, brauchte man in Ḳadeš auch noch ein Zelt. Die Lade hat mit dem Kultus der Südstämme nichts zu tun, von Moses ist vielmehr das heilige Zelt nicht zu trennen; denn „für den nomadischen Kult ist ja auch ein Zelt das natürlichste Heiligtum"[3]). „Vielleicht" enthielt dieses Zelt sogar einen Altar, jedenfalls aber die heiligen Lose.

[1]) L. c. S. 67.

[2]) Zum Segen Moses vgl. Graf, Der Segen Moses, 1857. Volck, Der Segen Moses, 1873. Stade, Gesch. Isr. I 150 ff. Steuernagel, Deut.-Josua, zu Deut. 33, 1—5 (Handkommentar zum A. T.).

[3]) Luther bei Ed. Meyer, Die Israeliten, S. 134.

b. Der Anteil des Moses an der Entwicklung der israelitischen Religion.

Bei dem langen Aufenthalt in der Oase Ḳadeš wird Israel sich, wenn auch in beschränktem Maße, dem Ackerbau zugewandt haben. Im Laufe dieser Zeit entstanden die Anfänge einer gemeinsamen Rechtsordnung; hier mußte der Versuch gemacht werden, aus den verschiedenen Elementen, welche die gemeinsame Gefahr zusammengeführt hatte, nun auch eine wirkliche Organisation, ein Volk zu machen. Daß es für Moses nicht leicht war, die zügellosen Scharen zusammenzuhalten, zeigt das wiederholte Murren des Volkes, die Aufstände einzelner Geschlechter und Familien. Das wichtigste war jedenfalls die Einführung der Rechtsprechung durch Moses, deren Bedeutung aber nach den Kritikern mehr in der Einrichtung dieser Institution überhaupt lag, als in dem Geiste, nach dem Recht gesprochen und Entscheidungen gefällt wurden. Denn sonst hätten wir ja schon in mosaischer Zeit feste Rechtsgrundsätze und eine diese Normen umfassende Thora, was um der Entwicklung willen bedenklich erscheint. „Diese Einrichtung erzeugte immer von neuem in Israel die תּוֹרוֹת (oder תּוֹרָה als Singular mit kollektivischem Sinn). Moses ist demnach der Begründer der Lehre Jahwes, der Unterweisung Israels durch Jahwe“ [1]). Nicht die Versammlung am Horeb begründete das Recht in Israel, sondern Moses' Tätigkeit in Ḳadeš, deren Wichtigkeit in der Unterwerfung der Stämme unter eine von Jahwes Willen geleitete Autorität lag. Auch nach Stade ist Jahwes Orakel das nationale Band, das die Stämme schließlich immer wieder zusammenhielt. Moses war demnach ein Priesterfürst, einem babylonischen Patesi, sabäischen Mukarrib oder minäischen Kabir vergleichbar, ein Kâhin, Führer, Richter und Priester zugleich. Selbstverständlich war dann die Thora Moses' nicht von Urîm und Tummîm abhängig; denn durch das Orakel konnten nur Tatsachen konstatiert werden. Belehrung und Weisung in Kultus und Recht, die nicht durch die bloße Tatsache, daß Weisung gegeben wurde, sondern durch den Inhalt und den dem israelitischen Recht von Anfang an eigentümlichen Geist wirkten, waren es vor allem, in denen das Werk Moses' fortlebte. Der Geist der Liebe und Menschlichkeit, der schon das Bundes-

[1]) Guthe, Geschichte[2], S. 35.

buch Ex. 21—23 in so deutlicher Weise auszeichnet, und der es so wirksam unterscheidet von den Sitten der Nachbarvölker, ist mosaisches Erbe.

Allerdings, nach dem Evolutionismus darf Moses nicht viel geschaffen haben, sonst bleibt für die lediglich in aufsteigender Linie mögliche Entwicklung nichts übrig. So begnügt man sich denn meist mit der Einrichtung des Orakels und einer gewissen Einheit jener Volkselemente, die in der Nähe von Ḳadeš saßen; als der Abmarsch nach dem Ostjordanlande erfolgte, — welche Verhältnisse den Aufbruch von Ḳadeš veranlaßten, wissen wir nicht mehr; Stade denkt an einen erfolglosen Versuch von Süden her in das Land einzudringen —, ging diese Einheit wieder verloren, denn die einzelnen Stämme, soweit man schon von solchen reden kann und die an Kopfzahl recht gering gewesen sein müssen, drangen ja allmählich, einer nach dem andern, in das reiche und kultivierte und wohl verteidigte Land ein; und Moses gehörte eigentlich dem Stamme Joseph an, dessen Palladium die heilige Lade war.

Mit der Ansiedlung war gleichsam das Thema der religiösen Entwicklung Israels gestellt: würde es, wie das die Regel bei minderkultivierten Völkern ist, die der Kultur zugänglich gemacht werden, der höheren Kultur unterliegen, oder wird es so stark sein, sich in seiner Eigenart zu behaupten? Nach der Darstellung der hl. Schrift wissen wir, daß Israel, nachdem es unter Führung Josuas sich ein festes Territorium erobert hatte und die einzelnen Stämme nun, im Rücken gedeckt, bestrebt, waren ihre Gebiete zu erweitern und zu sichern, im großen und ganzen auch geographisch eine Einheit bildete. Wir wissen ferner, daß es in seiner von den Vätern ererbten und durch Gottes Fügungen ausgestalteten Religion, die den Gegenstand eines besonderen Bundes zwischen Jahwe und seinem Volke bildete, einen Schatz besaß, einen Kulturfaktor ersten Ranges, der als mächtiger Antrieb des Nationalbewußtseins dem Volke die sittliche Kraft und die männliche Entschlossenheit zu geben imstande war, die es ihm ermöglichte, seine gute Eigenart zu erhalten und die Güter der Kultur seinem Geiste anzupassen und mit seinem Geiste zu durchdringen. Daß Israel trotz seiner Zersplitterung infolge der Ansiedlung, trotzdem eine Reihe von Stämmen für die nationale Entwicklung bald verloren ging, dies erreicht hat, ist ein hervorragender Beweis seiner sittlichen Kraft, eine Tatsache, die in der Darstellung der hl. Schrift

denn auch wirklich historisch motiviert ist. Und nun gehe man an die Resultate der Ausgrabungen, wie sie etwa der gelehrte Dominikaner P. Hugues Vincent in seinem schönen Buche „Canaan d'après l'exploration récente“ [1]) für Palästina zusammengefaßt hat, und lasse kanaanitische Kinder- und Menschenopfer, die sinnlichen Götterkulte und die lärmenden Feste an seinem Auge vorüberziehen, und dann vergleiche man im Hinblick auf die stets dem Sinnlichen und Äußeren zugeneigte menschliche Natur diejenigen Faktoren, die nach den neueren Darstellungen der religiösen Entwicklung Israels imstande gewesen sein sollen, dem Volke das nötige Gegengewicht zu bieten, und es zu dem gemacht haben sollen, was es der Weltgeschichte nun einmal geworden ist, und man wird höchst enttäuscht sein, wie wenig die neueren Theorien diese außerordentliche Entwicklung historisch zu motivieren wissen. Auch hier muß man wieder einen starken evolutionistischen Glauben mitbringen.

Mit Recht stellt Stade [2]) die Person und das Werk Moses' in den Mittelpunkt. Er erkennt auch an, daß bei der Einwanderung der Stämme „eine von einer nationalen Religion getragene, spezifisch israelitische Geistesart sich längst entwickelt hatte“. Denn „wenn die Religion Jahwes die Heiligtümer des Landes zu okkupieren vermag, so muß sie erheblich älter sein, als die Einwanderung“. Und „da in ältester Zeit Jahwes Orakel das einzige nationale Band ist, so ist zu schließen, daß Volksgründung und Religionsstiftung zusammenfallen, daß beide in der vorhistorischen Zeit erfolgt sind“. Ja, „wenn wir über Mose's Person und Werk keinerlei Sage hätten, so würden wir aus dem Verlauf der Geschichte Israels schließen müssen, daß Israels Volkstum und Religion in Ereignissen wurzeln, ähnlich denen, welche die Sage berichtet, und daß diese die der Religion Israels eigentümliche Stimmung erzeugt haben. Es erscheint daher nicht zulässig, an der Geschichtlichkeit Mose's zu zweifeln“ [3]).

Nach diesen Worten dürfte man erwarten, daß Stade der Person Moses' und seinem Werke gerecht werden würde; trotzdem unterscheidet sich das, was nach seiner Ansicht Moses wirklich geschaffen

[1]) Paris 1907.

[2]) Die Entstehung des Volkes Israel, S. 10. Vgl. Geschichte des Volkes Israel I, 430 ff. Biblische Theologie I, S. 1 ff., bes. S. 28 f.

[3]) Die Entstehung des Volkes Israel, S. 10.

hat, kaum von dem Niveau der Nachbarvölker Israels. Alle Vorstellungen, die man in Altisrael von Jahwe hatte, gleichen angeblich denen, welche auch andere Völker von ihren Nationalgöttern hatten, nur einen Punkt ausgenommen: die Einzigkeit Jahwes. Moses habe seinem Volke Jahwe als einzigen Gott gegeben, der keine anderen Götter neben sich duldete. Darin bestehe das Werk des Moses [1]), und darin liege der historische Charakter der Jahwereligion. Da man eine kräftige Überzeugung von der Macht Jahwes hatte, gelangte man zu der naiven Zuversicht, daß er mächtiger und hilfsbereiter sei als andere Götter. Da er nur einer war, dachte man ihn als machtvoll handelnde Persönlichkeit, als denkendes und wollendes Wesen und knüpfte sittliche Züge an ihn. Hierin lägen die Wurzeln der Entwicklung zum Monotheismus: zunächst aber habe jeder Israelit geglaubt, daß neben Jahwe auch noch andere Götter bestanden; was Moses gebracht hatte, sei nur Monolatrie gewesen.

Mit der Ansiedlung trat der historische Charakter der Religion nach Stade sofort zurück. Aber der Gedanke der Einzigkeit Jahwes wußte sich gegen alle polytheistischen Einflüsse der Umgebung, gegen das Hinneigen der naturwüchsigen Kraft im Volke zu den Lastern und Fehlern der Kultur, immer wieder geltend zu machen. „Der Gedanke, daß Jahwe allein Herr ist, ist ein neuer Gedanke, ein Gedanke von viel größerer religiöser Energie, als ihn irgend eine animistische oder polytheistische Religion aufweist, und er ist zugleich von ungleich größerer volksbildender und ethischer Kraft" [2]). Aber dieser Gedanke, daß ein Gott Herr ist, war im Grunde nur möglich, wenn man die Existenz anderer Götter leugnete, und das ist auch in der Jahwereligion von Anfang an geschehen. Allerdings muß man Stade gegenüber zugeben, daß in volkstümlichen Erzählungen oft Worte gesprochen werden und Anschauungen vorausgesetzt werden, die auf einen Glauben an reale Existenz anderer Götter hinweisen. Wenn dieser Glaube in manchen Volkskreisen Israels herrschend gewesen wäre, so würde das gegen die im Wesen Jahwes liegende Negation anderer Götter nichts sagen. Das Volk dachte von den Göttern in den damals üblichen Denkformen und sprach mit den üblichen Ausdrucksformen; man wird sich daher wohl hüten müssen, aus volkstümlichen Bemerkungen und Anschauungen sofort auf den Glauben an die Existenz

[1]) Gesch. Isr. I, 439. [2]) Gesch. Isr. I, 517.

anderer Götter zu schließen. Man darf in religiösen Aussagen des Volkes keine dogmatische Terminologie erwarten. Die Götter waren ja vielfach nichts anderes geworden, als ein personifiziertes und deifiziertes Nationalbewußtsein. Und waren diese heidnischen Götter etwa keine Realität? Ich denke eine sehr wirksame, nicht als Person, aber im Glauben ihres Volkes. Da existierten sie wirklich und waren eine Macht, die Israel recht verderblich werden konnte. Diese ideale Existenz und reale Wirksamkeit durch den Glauben ihrer Anhänger konnte auch die Jahwereligion nicht leugnen, aber in ihrem Wesen lag von Anfang an der Gedanke der Einzigkeit Jahwes bezüglich seiner realen Existenz. In diesem Gedanken fand die israelitische Religion die Kraft, sich mit der Forderung an das ganze Volk zu wenden, nur Jahwe zu verehren. Deshalb war auch eine Verehrung der Landesgottheiten von Anfang an ausgeschlossen, aber wir sehen Jahwe nach der Form dieser Gottheiten verehrt werden.

Nach Stade wurde diese Monolatrie in Israel erhalten durch die Institution der Thora Jahwes, welche in den Händen der Priester lag; die Priesterschaft hatte den Willen Jahwes geltend zu machen. Fürwahr eine harte Aufgabe, für das ganze Volk zu sorgen, zumal Moses angeblich nur die Einrichtung der Thora, aber keine Lehre positiven Inhalts zurückgelassen hatte. Denn Israel unterschied sich ja in nichts von den andern Völkern und die erste geschriebene Thora entstand erst 621 durch geschickt maskierten Priesterbetrug.

Nach Smend [1]) hat Moses außer der faktischen Einigung des Volkes fast nichts geleistet. Es ist ihm „undenkbar", daß Moses den Monotheismus verkündet hätte; auch habe er kein menschlicheres Recht und keine höhere Moral für Israel gefordert und geschaffen; ebensowenig werde er Israel einen neuen Kult und eine neue religiöse Sitte gegeben haben. Nach Smend setzt die religiöse Entwicklung eigentlich erst mit Amos ein, um Israel in der Reform des Josias im Jahre 621 „zu einem völligen Bruch mit seinem bisherigen Wesen" zu führen. Dagegen suchen Marti [2]) und Guthe [3]) dem Werke des Moses und seiner Persönlichkeit besser gerecht zu werden. Nach Guthe ist Moses jedenfalls „in dem gleichen Maße Begründer des israelitischen Rechts, wie er Stifter

[1]) Lehrbuch der alttest. Religionsgeschichte[2] S. 43.
[2]) Geschichte der israelit. Religion[5] S. 64 ff. § 15; § 16.
[3]) Geschichte[2] S. 27 § 7; S. 36 § 10.

der israelitischen Religion ist". Es soll sich auch kaum bezweifeln lassen, „daß Moses während seiner richterlichen Tätigkeit Rechtsgrundsätze und Normen aufgestellt hat, die für die Folgezeit maßgebend geblieben sind". Aber es sei jetzt unmöglich aus den erhaltenen Gesetzessammlungen etwa Rechtsgrundsätze oder Worte Jahwes auszuscheiden; denn diese Sammlungen lägen uns nur vor in Überarbeitungen der deuteronomischen Schule, deren Werk auch der Dekalog sei[1]). So stand auch nach Guthe die religiöse Entwicklung seit Moses im ganzen still bis in die deuteronomische Zeit; erst durch die Prophetie kam ein neuer Anstoß, der die Jahwereligion zu dem machte, wie wir sie heute kennen. Noch seltsamer wird dieser Stillstand von 500 Jahren nach Marti[2]), bei dem mit Moses eine neue Stufe in der Geschichte der Religion beginnt, eine Tatsache, die wir nicht weiter erklären könnten als durch die Bestätigung: „Die Jahwereligion ist nicht einfach das Erzeugnis menschlicher Überlegung, sondern göttlicher Offenbarung. Mose ist Gott in höherer Weise offenbar geworden, als seinen Vorfahren, und Mose hat den Antrieb und die Ausrüstung zu seinem Werke von Gott erhalten." Er erkennt an, daß Moses seiner Stiftung von Anfang etwas gegeben haben muß, was seine Religion von der der Nachbarvölker unterschied. Im Alleinbesitze Jahwes könne dieses Moment nicht liegen, denn „Jahwe der Gott Israels" klinge ganz ähnlich wie „Kemôš der Gott Moabs" (1 Reg. 11, 33, vgl. Num. 21, 29; Inschrift des Königs Mêša[3]), Z. 5f., 12). An die Einzigkeit Jahwes hätten auch Moses und die alten Israeliten nicht geglaubt, nur das war ihnen sicher, daß Jahwe durchaus nur mit Israel verbunden war; andere Völker hatten ebensogut ihre Götter; ob Jahwe mächtiger war, als andere Götter, ja wer konnte das wissen! Das konnte nur durch den Gang der Geschichte nachgewiesen werden. „Wahrscheinlich war Jahwe, der Gott des Berges Sinai, im Unterschied von den rein chthonischen Mächten schon eine Gottheit der höheren Sphäre, Luft- und Gewittergott, vielleicht im Anschluß an Ausbrüche des einst vulkanischen Berges"[4]). Der Grund der Überlegenheit Jahwes lag nicht in der

[1]) Guthe, l. c. S. 40. [2]) Marti, l. c. S. 68.

[3]) Vgl. Altsemitische Texte, herausgegeben und erklärt von Mark Lidzbarski I. Kanaanäische Inschriften, Gießen 1907, S. 5ff., woselbst weitere Literatur angegeben ist; genannt sei noch R. Smend und A. Socin, Die Inschrift des Königs Mesa von Moab, Freiburg i. Br. 1886.

[4]) Marti, l. c. S. 71.

Weite seiner Machtsphäre, sondern darin, daß er als Persönlichkeit aufgefaßt wurde, der die Schicksale seines Volkes leitet und Recht und Sittlichkeit von ihm als Zeichen seiner Angehörigkeit fordert, in der Intensivität, mit der man Jahwe sich über seinem Volke waltend dachte, und in der Reinheit, mit der man alle Traditionen erhielt und auf Moses zurückführte. Daher wissen sich auch nach Marti die Propheten in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Jahwedienste, wenn sie den Nachdruck legen auf Recht und Gerechtigkeit; denn darin gerade offenbare sich Jahwes Eigenart und Hoheit [1]). Wir sehen, wie zwiespältig und logisch unmöglich dieser Jahwe ist; einmal möchte Marti dem gerecht werden, was uns die hl. Schrift und die Geschichte sagen, dann ist Jahwe ethische Persönlichkeit, deren Wesen Recht und Sittlichkeit ist; dann denkt er wieder an die entwicklungsgeschichtlichen Theorien, und sofort wird Jahwe ein Gott wie Kemoš, nur daß er sich mehr um sein Volk bekümmert; er wird ein Gott von Naturkräften, wie die andern auch. Erst die Geschichte, nicht Moses und die ihm vermittelte göttliche Offenbarung, hat denn auch eine prinzipiell neue und höhere Anschauung von Gott geschaffen [1]).

Ein Zug geht aus der Tradition mit vollendeter Klarheit hervor und wird auch allgemein anerkannt, die Bedeutung der Person und des Werkes des Moses für die Jahwereligion. Der Streit geht nur darum, was Moses geschaffen hat. Die Religion, die er dem Volke vermittelt hat, dürfen wir nicht danach beurteilen, wie sie sich in späterer Zeit manchmal zeigt, sondern nach den Absichten des Stifters und den Anschauungen der berufenen Vertreter. Es ist eine historische Religion, wie die Religion Zarathustras, des Buddha und die Mohammeds, der von Anfang an eine Zahl von Anschauungen und Einrichtungen eigen sind, die niemals durch Entwicklung, sondern nur aus der Person des Stifters heraus verständlich sind. Daher ist es denn auch selbstverständlich, daß die Grundgedanken einer solchen Religion sich nicht im Laufe der Zeit „entwickeln", sondern, wie Pallas Athene gewappnet aus dem Haupte des Zeus sprang, so stehen die Grundgedanken dieser Religionen in den Seelen ihrer Stifter und brechen sich Bahn, getragen von der Kraft einer machtvollen Persönlichkeit. Werden und Entstehen, wer wollte die ergründen? Das ist ein Geheimnis

[1]) Marti, l. c. S. 75 f.

der Inspiration. Sie sind da, sie wirken, sie können die Welt erneuern, sie können aber auch mißverstanden und umgedeutet werden. Denn immer arbeitet das Allgemeine gegen das Individuelle und Persönliche. Das erscheint mir der Hauptfehler der modernen Anschauung über die Entwicklung der mosaischen Religion, daß sie die bestimmenden Grundgedanken, die am Anfange einer gewaltigen Kausalreihe standen, als das Ergebnis eben dieser Kausalreihe auffaßt, daß sie das Persönliche ausschaltet und die Volksreligion an seine Stelle setzt, die doch alles auf dasselbe Niveau herabzuziehen bestrebt ist, wenn die nivellierenden ausgleichenden Tendenzen nicht immer wieder durch persönliche Arbeit und unablässige Belehrung überwunden werden. Gewisse Gedanken und Begriffe sind eine so in sich geschlossene Einheit, daß sie nur durch einen Denkakt entstehen können, niemals erst halb und so fort, weil sie überhaupt keine begriffliche Zerlegung zulassen. Nie wird das Volk das ganz nachdenken können, was die geistigen Titanen ihm vorgedacht haben; es wird sich lieber an das halten, was sie getan haben; es wird schwer den Gedanken selbst erfassen, sondern nur das, woran sich dieser im Leben zeigt. Die echte Quelle ist nur wenigen zugänglich, die berufen sind, ihre Erkenntnis dem Volke zu vermitteln. Und wenn die berufenen Kreise ihre Aufgabe vernachlässigen, dann kann eine Umkehrung der edelsten Vorschriften und tiefer Verfall eintreten, wie das Wehe beweist, das die israelitischen Propheten gegen die Priester schleudern: Gedanken können zwar unterdrückt werden, scheinbar untergehen; aber immer werden sie, wenn sie einmal im Herzen eines Volkes gewohnt haben, wieder mit Macht hervorbrechen; denn nicht die Menschen sind es, welche die Gedanken beherrschen, sondern immer beherrschen die Gedanken die Menschen. Nicht die Menge denkt, sondern, was ein Großer gedacht hat, das ist maßgebend für tausend Jahre. Davon schöpfen die Kleinen ihre Nahrung, deren Gesichtskreis nur eine Spanne weit reicht. So ist denn in Wirklichkeit die Geschichte der geistigen Errungenschaften der Menschheit ein ständiger Kampf des verallgemeinernden Massenbewußtseins gegen das Individuelle.

Diese Gedanken müssen wir auch bei der Entwicklung der Jahwereligion stets im Auge behalten. Ein Punkt an ihr ist von Anfang an etwas in der altorientalischen Welt ganz Außerordentliches: Diese Religion wendet sich mit den gleichen Forderungen von Sittlichkeit und Gerechtigkeit an ein ganzes Volk; das zu-

sammenfassende, organisatorische Element ist ihr von Anfang an eigen. Selbst als die große Krisis nach der Ansiedlung mit der Berührung der höheren Kultur der neuen Heimat über Israels Religion hereinbrach, hat sich dieses Selbstbewußtsein bewährt trotz aller Verluste. „The self-consciousness of the religion of Israel is a phenomenon almost more singular than the religion itself" [1]).

Wir zweifeln daher nicht, daß dieses lehrhafte, ich möchte sagen pädagogische Moment in der Religion Israels ein Werk des Moses ist. Es hängt eng mit dem andern Gedanken zusammen, der stets im Brennpunkt der israelitischen Religion gestanden hat und gleichsam das Gerippe für ihre innere Struktur und den Aufbau ihrer wesentlichen Gedanken abgibt, mit der Bundesidee. Nach dem, was wir von den Gewohnheiten der alten Völker, besonders der Nomadenstämme, wissen, mußten wir voraussetzen, daß die verschiedenen Elemente des Volkes Israel, die sich zur Zeit der Wüstenwanderung zu einem Volke mit einer Kulturreligion einten, dies unter der Form der religiösen Bundesschließung getan haben werden. Daß die Religion bei dieser Einigung eine ausschlaggebende Rolle spielte, ist selbstverständlich. Wenn wir nun von einem solchen Vorgange am Berge Gottes erfahren, haben wir keine Veranlassung, die Tatsächlichkeit des Bundesschlusses in Frage zu ziehen. Daß die Verpflichtung zum alleinigen Dienste Jahwes und die Annahme des Volkes seitens Jahwes als Bundesvolk unter den Formen des menschlichen Bundes gedacht wird, kann nicht überraschen, wenn wir bedenken, wie sehr dem Orientalen alle Beziehungen der Menschen untereinander einen rechtlichen Ausdruck erstreben.

c. Die Ungeschichtlichkeit des Sinaibundes und das rein natürliche Verhältnis Jahwes zu seinem Volke.

Wir haben schon gesehen, daß nach den Neueren der Sinaibund nur eine literarische Fiktion ist. „Es waltete das poetische Bedürfnis, die Konstituierung des Volkes Jahwes zu einem dramatischen Akte auf erhabener Bühne zuzuspitzen. Was nach der älteren Überlieferung auf stille und langsame Weise vor sich ging, den Inhalt der gesamten Periode Moses ausmachte, und ebenso begann, wie es sich später noch immer fortsetzte, das wurde nun der

[1]) A. B. Davidson im Expositor, third series, vol. VI, 165.

Feierlichkeit und Anschaulichkeit wegen in einem eklatanten Anfang zusammengedrängt" [1]). So gilt denn auch heute die Geschichtlichkeit des Sinaibundes bei einer großen Zahl von Forschern als aufgegeben: „Im innersten Wesen unwirklich aber ist das Wunder von der Bundesschließung am Sinai". [2]). Dagegen halten von den Neueren Budde [3]), Guthe [4]) und besonders Friedr. Giesebrecht in seinem Schriftchen: „Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes" [5]) an der Bundesschließung fest. Volz [6]) betont mit Bestimmtheit den geschichtlichen Charakter der von Moses gestifteten Religion, vermag sich aber nicht für ein bestimmtes geschichtliches Ereignis zu entscheiden. Dem Sinaibund gegenüber ist er sehr skeptisch. O. Procksch [7]) vermutet, daß die Katastrophe, in welcher der Stamm Lewi unterging, der geschichtliche Anlaß zur Stiftung des Moses war.

Besonders flößt die religionsgeschichtliche Bedeutung des Bundesschlusses für den Anfang der Jahwereligion Bedenken ein; nach dem Schema der Entwicklung von unten nach oben darf auch die Bundesidee in ihrer Bedeutung für die israelitische Religion erst allmählich entstanden sein. Daneben stößt man sich an der mangelhaften Bezeugung des Sinaibundes.

Was Ex. 19, 1 ff. von Gott erzählt werde, sei durchaus sagenhaft; wie ein Mensch trete er den Menschen als Paziszent gegenüber; er donnert dem zitternden Volke die Bundesbedingungen entgegen und schreibt den Dekalog eigenhändig auf die selbstgehauenen steinernen Tafeln; in einer vierzigtägigen Unterredung offenbart er Moses die Gesetze, die er weiterhin dem Volke übermitteln soll.

Der Sagenhaftigkeit der Berichte entspreche die schlechte Bezeugung des Bundes in der vorprophetischen Literatur. Die Tatsache einer Bundesschließung sei dort unbekannt, ja selbst Amos kenne das Wort ברית für diesen Bund noch nicht. Erst

[1]) Wellhausen, Prol.[6] S. 343.

[2]) Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[4], S. 13.

[3]) Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung, Gießen 1900, S. 19, 31.

[4]) Geschichte[2], S. 27.

[5]) Königsberg 1900.

[6]) Paul Volz, Mose, Ein Beitrag zur Untersuchung über die Ursprünge der israelitischen Religion, Tübingen 1907, S. 87.

[7]) O. Procksch, Das nordhebräische Sagenbuch. Die Elohimquelle übers. u. unters., Leipzig 1906, S. 372.

unter dem Einflusse der Prophetie beginne man vom Sinaibunde zu sprechen. Das Ganze sei erst eine von den Propheten entwickelte Vorstellung.

Dazu kommen die verschiedenen Traditionen über die Vorgänge am Sinai selbst, die zu einem fast unentwirrbaren Knäuel zusammengedreht sind.

Während das Deuteronomium als Bundesakte nur den Dekalog zu Grunde gelegt wissen will und Moses die ganze übrige Gesetzgebung, nachdem sie ihm von Jahwe in der vierzigtägigen Unterredung mitgeteilt worden ist, bis zu dem Zeitpunkt, wo Israel in den Steppen Moabs gegenüber von Jericho anlangt, für sich behält, um sie hier in seinen Abschiedsreden dem Volke vorzutragen (Deut. 5, 19—21. 24—26; 6, 1 ff.) [1]), finden wir Ex. 20—24 eine Gruppe von Gesetzen, die nach dem im Cap. 24 geschilderten Bundesschlusse offenbar als Bundesurkunde zu Grunde gelegt gedacht sind (Ex. 24, 3 ff.). Der Dekalog kann nicht in diesem Bundesbuche, welches Moses schreibt, gestanden haben und nur stillschweigend mit einbegriffen werden, denn Jahwe selbst schreibt ihn ja mit Gottesschrift auf die beiden Steintafeln. Daneben stoßen wir Ex. 34 noch auf einen weiteren Bundesschluß, wenigstens wird ein solcher in Worten in Aussicht gestellt, die auf den schon einmal abgeschlossenen Bund keine Rücksicht nehmen; wir treffen daselbst einen anderen Dekalog, der nach dem Zusammenhange auf den beiden neuen Steintafeln gestanden haben soll, die diesmal nicht Jahwe, sondern Moses anfertigt und beschreibt. Dieser Bundesschluß gilt nach dem heutigen Texte als Restitution des durch die Verehrung des goldenen Kalbes gebrochenen ersten Bundes. Sachlich unterscheidet sich der neue Bund von dem ersten durch größere Einfachheit. Zu diesen beiden Bünden fügt das Deuteronomium im Moabbunde (Deut. 28, 69) noch einen dritten, wobei ein neues Bundesgesetz mit Segens- und Fluchformeln am Schlusse erscheint. Es scheint demnach eine sichere Überlieferung über die Bedingungen, auf Grund welcher der Bund Gottes mit seinem Volke geschlossen wurde, nicht vorhanden zu sein.

Diese Unsicherheit der Tradition tritt den religionsgeschichtlichen Bedenken zur Seite und verleiht ihnen scheinbar größeres Gewicht.

[1]) Vgl. Wellhausen, Comp.[3] S. 195.

Wie jedes Land, sagt man, so hatte auch Kanaan seine Götter, die an den verschiedenen Kultstätten hausten und Segen und Fruchtbarkeit spendeten. Jahwe hatte ursprünglich in Kanaan so wenig zu sagen, daß sein Volk mit der Einwanderung unter die Gewalt dieser Götter geriet [1]). Die Landesgötter spendeten den Israeliten die Feldfrüchte, ihnen verdankten sie auch die Kenntnis des Acker- und Gartenbaus, die auf göttlicher Offenbarung, aber nicht Jahwes, sondern des Ba'al beruhten. So trat angeblich durch den Übergang zum Ackerbau in Israels geistiger Art ein völliger Umschwung in der Richtung zu den Kanaanitern ein. „Was ein Israelit durch die Pflege der Acker- und Gartengewächse gewann, das mußte ihm zunächst als ein Geschenk der Landesgötter erscheinen. Zum Jahwe von Sinai hatte es zunächst keinerlei Beziehung" [2]). Nach dieser Meinung Stades würde man sich nicht wundern, wenn Israel Jahwe ganz vergessen hätte. Allein, was geschieht? „Im weiteren Verlaufe der Entwicklung verdrängt Jahwe die alten lokalen Kultobjekte, okkupiert die Kultorte und wird zum Baal des Landes Kanaan, von dem man alles ableitet, was man in diesem genießt. Kanaan wird Jahwes Haus" [3]). Nach Wellhausen dagegen war „das Verhältnis Jahwes zu Israel von Haus aus ein natürliches; kein zum Nachdenken geeignetes Zwischen trennte ihn von seinem Volke" [4]). Daher konnte denn auch der Gedanke, Jahwe habe sich Israel angeboten und Israel sich für Jahwe erklärt, gar nicht Platz greifen. Das von Natur bestehende Verhältnis wäre durch den Bundesgedanken nur gesprengt worden [5]).

Daher hat denn auch weder nach Stade und Guthe noch nach Wellhausen ein Bund im alten Israel Platz. Daß das Verhältnis Israels zu Jahwe von der Erfüllung irgendwelcher Forderungen abhängig oder gar sittlich bedingt war, davon wußte man angeblich in der alten Zeit nichts. Jahwes Hilfe war durchaus natürlich und selbstverständlich. Die Patriarchen mochten ihre Mitmenschen hintergehen, wie Abraham den Pharao und Abimelek, Jakob den Philisterkönig, den Vater, Bruder oder Schwiegervater, darum kümmerte sich Jahwe nicht. Er steht unbedingt auf Seiten

[1]) Stade, Die Entstehung d. V. Isr., S. 20.
[2]) Stade, l. c. S. 21.
[3]) Ähnlich auch Guthe[2] S. 64 § 18.
[4]) Prol.[6] S. 415.
[5]) Vgl. Israel und jüdische Geschichte[4] S. 106.

seiner Schützlinge; darum schlägt er Pharao und Abimelek und läßt sie sogar noch Strafe an Abraham zahlen; im Kampfe mit Jakob an der Jabbokfurth läßt sich Jahwe sogar den Segen abtrotzen. Überall im alten jehowistischen Geschichtswerke erscheint das Interesse des Volkes und Jahwes Wille identisch. Israels Kriege sind Jahwes Kriege, die Feinde des einen die des andern. Daher auch die Grausamkeit der Kriegsführung, die Ausrottungspolitik gegen die Kanaaniter, das Institut des Ḥerem oder Bannes, das sich nur bei einem Nationalgotte verstehen lasse. Denn Jahwes Ehre und Ruhm hängt eng zusammen mit dem Ansehen seines Volkes unter den Nationen. Damit, so sagt man, stellt sich die Jahwereligion auf eine Stufe mit derjenigen der Nachbarn, der Ammoniter, Moabiter und wie sie sonst noch heißen mögen. Genau dasselbe behaupteten und erwarteten diese Völker von ihrem Nationalgotte. Darum ist denn auch in Israel Tapferkeit im Kriege ein religiöses Gebot, Feigheit schwere Sünde [1]). Auch diese Anschauung finden wir bei andern Völkern, wie denn auch die Moabiter das Institut des Bannes haben [2]).

War Jahwe in seinem Wesen Nationalgott Israels, so reichte seine Macht nicht über die anderen Länder, denn auch diese hatten ihre Götter. Daß das alte Israel an die reale Existenz der Heidengötter glaubte, gilt vielfach als anerkannte Tatsache [3]). Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß diese Zuversicht keineswegs berechtigt ist. Immerhin mag man in Volkskreisen an eine gewisse reale Existenz der Heidengötter geglaubt haben, was ja erklärlich ist. Ja in Zeiten des Niederganges hat dieser Glaube weite Kreise ergriffen und zu charakteristischer Religionsmengerei geführt. Daß dagegen Jahwe selbst die Existenz anderer Götter zugelassen habe, ist seinem Wesen nach ausgeschlossen.

Für den Glauben des alten Israel an die reale Existenz und Berechtigung der Heidengötter neben Jahwe weist man unter anderem hin auf die Worte des Richters Jephthe an den Ammoniterkönig (Jud. 11, 24): „Nicht wahr, wen dir dein Gott Kamoš zuweist, (dessen Land) nimmst du in Besitz? und wen immer Jahwe, unser Gott, vor uns vertrieben hat, in dessen Besitz treten wir ein.“ Diese Worte sind doch im Sinne des Ammoniters gesprochen und

[1]) Marti, Gesch. d. isr. Relig. S. 105 f. Smend, Lehrb. d. altt. Religg.[2] S. 38 f.; 97 f.

[2]) Mesainschrift Z. 11, 12. Vgl. Smend, l. c. S. 39 Anm. 2.

[3]) Vgl. Giesebrecht, Geschichtlichkeit S. 9.

bestätigen nur, daß dieser sich von Kamoš und nicht von Jahwe abhängig fühlte. Besonders beruft man sich auf 2 Reg. 3, 27; als Mesa von Moab durch die vereinigten Israeliten und Edomiter bedrängt wurde, blieb für ihn als einziges Mittel, um seinen ihm bisher zürnenden Gott günstig zu stimmen, die Opferung seines erstgeborenen Sohnes übrig. Als Kamoš durch dieses Opfer besänftigt war, wandte sich sein Zorn gegen Israel: „Da kam ein gewaltiger Zorn über Israel, so daß sie von ihm (dem Moabiterkönig) abzogen und in ihr Land zurückkehrten“ [1]).

Nicht ein Bund, sondern das Land verbinde seine Bewohner mit dem Gotte; wer die Heimat verläßt und in fremdes Land geht, begibt sich nach volkstümlicher Anschauung unter die Macht fremder Götter. Denn wollte er dort selbst als Gêr geduldet werden, mußte er die Landesgötter verehren. Daher beklagt sich David, als er durch die Feindschaft Sauls aus dem Lande gejagt wurde, bei dem Könige: „Warum vertreibst du mich heute aus Jahwes Lande und nötigst mich zum Dienste anderer Götter?“ (1 Sam. 26, 19).

Darum begleitet auch Jahwe, sagt man, sein Volk in die Schlacht, denn im Falle die fremden Götter siegten, würde er selbst in Gefahr kommen; auch diese begleiten die Heere ihrer Völker und lenken die Schlachten. Als die Aramäer von den Israeliten besiegt wurden, sagten sie (1 Reg. 20, 23): „Ein Berggott ist ihr Gott — darum haben sie uns überwunden! Aber könnten wir nur in der Ebene mit ihnen kämpfen, so wollten wir sie gewiß überwinden!“ So sind denn auch die Philister nach Erbeutung der Bundeslade (1 Sam. 4, 6 f.) überzeugt, daß Dagon stärker ist als Jahwe, bis sie durch die Erfahrung eines anderen belehrt wurden. Man sehe, das Verhältnis der Heidengötter zu ihren Völkern sei dasselbe wie zwischen Jahwe und Israel, es beruhe auf natürlichen verwandtschaftlichen Banden, eine Bundesidee sei hier wie dort ausgeschlossen [2]).

[1]) Diese Auffassung der Stelle nach Smend (l. c. S. 133; 144), Stade (Gesch. Isr. I, 430 Anm. 1) u. a. ist keineswegs sicher. Der natürliche Zusammenhang scheint den Sinn zu ergeben, daß Israel, nachdem das Land bis zur Vernichtung verwüstet war und der König den eigenen Thronfolger in der Not geopfert hatte, voll Entrüstung über diese Untat von ihm abließ; vielleicht fürchtete man von ihr tatsächlich schlimme Folgen für sich.

[2]) So Wellhausen, Israel und jüd. Geschichte[4] 106 f.; Smend, l. c. S. 104, 185; Marti, l. c. S. 169 ff. Vgl. Giesebrecht, Geschichtlichkeit S. 11.

Zwar sehe Jahwe auch auf das Verhalten seines Volkes, er kann beleidigt und erzürnt werden; aber dieser Zorn sei kein sittlich bedingter, sondern launenhaft, ohne sichtbare Ursache. Dann kämen schwere Katastrophen über das Land, Pest, Hungersnot und Mißernten. Ja, Jahwe sei in sittlicher Beziehung nicht direkt indifferent, er suche das Böse aus Israel zu vertilgen. Auch schon in älterer Zeit werde er ja vielfach als Beschützer von Recht und Sitte hingestellt [1]). Aber sittlich bedingt sei sein Zorn nicht. Da er vielmehr gänzlich unberechenbar sei, brauche der Grund keineswegs an den Menschen zu liegen [2]). Man habe überhaupt nicht nach der Ursache des Zornes zu fragen; es genüge, daß Gott zürne, und es müsse durch Bußübungen und Opfer alles getan werden, ihn wieder zu besänftigen.

Genau auf derselben Stufe, sagt man, steht der Zorn der Heidengötter. Auch sie sind gegen Rechtsverletzungen keineswegs unempfindlich, halten auf Ordnung und Sittlichkeit [3]); aber ihr Zorn ist genau so unberechenbar, wie der Jahwes; Krankheiten sind eine Folge des göttlichen Zornes, eine Folge also der Sünde; besonders deutlich und ausgeprägt ist diese Anschauung bei den Babyloniern [4]). Sünde (annu, arnu, ḫiṭṭu, ḫiṭitu), Strafe, Krankheit, Leiden sind ihnen korrelative Begriffe. Der Zorn der Götter zeigt sich im Leiden; erlöst zu werden von der Sünde, d. h. von Krankheit und Leiden, ist das Ziel der Büßer, die im Tempel bei der Darbringung von Opfern von den Priestern die Bußpsalmen aufsagen ließen [5]). In ihnen spricht sich die Unzertrennlichkeit von Sünde und Krankheit klar aus [6]). Jahwes Zorn sei demnach nicht sittlich bedingt, sei nicht die Folge von Bundesübertretungen des Volkes auf Grund sittlicher Forderungen. Es handele sich bei Jahwes Zorn weniger um Gründe, als um einen leidenschaft-

[1]) Marti, l. c. S. 129 f., S. 75.

[2]) Smend, l. c. S. 101, 111.

[3]) Vgl. Mesainschrift Z. 5: „Omri der König von Israel, er bedrückte Moab viele Tage, denn es zürnte Kemoš auf sein Land."

[4]) Vgl. Joh. Hehn, Sünde und Erlösung nach biblischer und babylonischer Anschauung, Leipzig 1903.

[5]) H. Zimmern, Babylonische Bußpsalmen, Leipzig 1885.

[6]) Beispiele bei Hehn S. 12 f., besonders auch in den sog. Handerhebungsgebeten, herausgegeben von L. W. King, Babylonian Magic and Sorcery being „the Prayers of the Lifting of the Hand". Siehe ferner bei Zimmern, l. c. Nr. VIII, S. 87 ff.

lichen Affekt. „In hohem Maße war die göttliche Stimmung überhaupt unerklärlich und unheimlichem Wechsel unterworfen“ [1]). Im Grunde mußte man sich vor Jahwe in acht nehmen.

d. Der Monotheismus und die Propheten.

Auf diesem niederen Niveau, sagt man, blieb der Gottesbegriff in Israel im ganzen stehen bis in die Mitte des achten Jahrhunderts. Da trat im Zeitalter der Prophetie jene große Umbildung der Religion Israels ein, die Gott über das Volk emporhob und aus Jahwe den Gott der Welt machte [2]). Allerdings lag die Möglichkeit zu dieser neuen Entwicklung von Anfang an im Gottesbegriff Israels; zwar war dieser prinzipiell nicht verschieden von dem anderer Völker; aber dadurch, daß die Einheit Jahwes betont wurde und er mit persönlichen, geistigen Eigenschaften eines Menschen ausgestattet wurde, daß er und sein Volk eng als unzertrennbare Einheit verbunden waren, wurde der Gottesbegriff nach und nach moralisiert [3]). Als das assyrische Weltreich zu vernichtendem Schlage gegen die kleinen Staaten an der Mittelmeerküste ausholte und auch Israel seinen Untergang näher kommen sah, da wurde, wie man sagt, durch die Tätigkeit der Propheten Jahwe von seinem Volke gelöst und gerade dadurch, daß dieses unterging, zu einem Gotte gemacht, der alle Existenzmöglichkeiten in sich selbst hatte und nicht an ein Volk oder Land gebunden war. Daß Israel unterging, konnte nur an den Sünden liegen, mit denen es Jahwe beleidigt hatte. Das vorher natürliche Band zwischen Jahwe und seinem Volke wurde zerrissen und ein sittlich bedingtes Verhältnis an seine Stelle gesetzt, das sich bald zur Idee von einem am Anfange der religiösen Entwicklung geschlossenen Bunde entwickelte. So wurde Israels schönster Besitz, seine Religion, von Staat und Land gelöst und vor dem Untergang gerettet. Man erkennt Jahwe als den gerechten Gott, sein Wesen hebt ihn hinaus über alle nationalen Schranken. Darum müssen ihm auch die Heiden dienen, darum hat aber auch sein eigenes Volk, das er in seiner Gnade aus der Zahl der anderen Völker ausgewählt

[1]) Smend, l. c. S. 101.

[2]) Vgl. B. Stade, Bibl. Theologie, 1. Bd. S. 204—355.

[3]) Stade, Gesch. Isr. I, 550 ff. Wellhausen, Prol.[6] S. 415 f. Budde, Die Religiondes Volkes Israels S. 115 ff. Smend, l. c. S. 193 ff., 179 ff. Marti, l. c. S. 138 ff.

hat, eine um so größere Aufgabe, den sittlichen Forderungen Jahwes gemäß zu leben und nun, wo dies nicht geschehen ist, eben wegen dieses Bundes um so härtere Strafen zu erwarten. Nun war es an der Zeit, ängstlich nach den Bundesbedingungen zu fragen; die Thora Jahwes wurde jetzt aufgefaßt als Inbegriff aller Forderungen, von deren Erfüllung seine Beziehung zu seinem Volke allein abhing.

Wegen dieser eigenartigen religionsgeschichtlichen Bedeutung ist darum nach dieser Ansicht die Zeit der Prophetie die wichtigste Periode in der Geschichte des alten Israel, denn „in dieser Bewegung wurzeln im letzten Grunde die höchsten Güter, welche die Menschheit besitzt“ [1]). „Es ist nach Moses Religionsstiftung der zweite große Fortschritt auf dem Gebiete der Religion, welchen die vorchristliche Menschheit gemacht hat, bei weitem größer als dieser, wiewohl auf ihm sich aufbauend und durch ihn ermöglicht.“ Durch die Betonung der sittlichen Forderungen Gottes habe darum die Prophetie einen totalen Umschwung in der Gottesvorstellung und in der Auffassung des Gottesdienstes hervorgebracht; sie dachte Gedanken, die vorher nicht möglich waren, und stellte Forderungen in Namen Gottes, wie sie noch nie gestellt waren.

Wie merkwürdig, daß die 750 erst ganz in der Ferne drohende Kriegsgefahr — an Untergang war damals noch nicht zu denken —, einen solchen Umschwung im religiösen Denken hervorgebracht haben soll, der die Berechtigung gibt, durch seine absolute Neuheit die prophetische Religion von der auf niederer Stufe stehenden vorprophetischen durch eine tiefe Kluft zu trennen, während nationale Katastrophen wie die Philisternot zwar auch eine Steigerung der äußeren Religiosität, aber keine wesentliche Veränderung der Gottesanschauung erzeugt hatten. Man erkennt darin eine Wirkung der Offenbarung Gottes, als deren Werkzeuge sich die Propheten, selbst erstaunt über die Neuheit ihrer Botschaft und voll Schmerz über den nahen Untergang des Volkes, fühlen.

Während so die meisten Kritiker eine tiefe Kluft zwischen Amos und seinen Vorgängern anzunehmen genötigt sind, die doch so recht dem Entwicklungsschema widerspricht, ist es Meyer und Luther gelungen, die Einheit der religiösen Entwicklung Israels zu wahren. Träger derselben waren nach ihrer Meinung die Lewiten von Kadeš,

[1]) Stade, Gesch. Isr. I, 550.

die nach Vernichtung ihres Stammes, vielleicht durch die Amalekiter, gezwungen waren, sich über Juda und ganz Israel zu verbreiten. Im Besitz der Urim und Tummin, der Erfahrungen und Traditionen, die sie am Heiligtum in Ḳadeš gesammelt hatten, und dem Vulkangott Jahwe blind ergeben, waren sie wohl geeignet, für die Reinheit des Jahwekultes in ihrem Sinne zu wirken.

Wir haben schon gesehen, wie im eigentlichen Israel der Jahwedienst sich nach Meyer durch Einströmen kanaanitischer Elemente von dem der Südstämme, die stets das Nomadenideal hochhielten, bedeutend entfernt hatte. Hier in Israel fanden daher die Lewiten ein dankbares Feld ihrer Tätigkeit; am Reichstempel in Silo finden wir sie schon in sehr alter Zeit, denn die Tradition leitet die Priesterfamilie der Eliden von Moses' Sohne Eleazar ab und gibt diesem einen Sohn Pinchas, dessen Name übrigens neben dem des Moses der einzige ägyptische Eigenname ist, den Israeliten tragen[1]). Im Sinaikult der Südstämme spielte die Lade keine Rolle; dieselbe gehörte vielmehr allein dem Stamme Joseph an. Das für einen nomadischen Kultus passende Heiligtum ist vielmehr das Zelt[2]). Als die Südstämme unter dem Königtum Davids die Vorherrschaft erlangt hatten, vereinigte David aus politischen Gründen den nordisraelitischen Kultus der Lade und den Kultus des Zeltes miteinander in Jerusalem, obwohl sie sich im Grunde ausschlossen. In dieser Vereinigung lagen die Wurzeln zu einem Konflikt; denn die lewitischen Traditionen negierten jeden prunkvollen Kult; schon daß das Zelt und sein Kult mit dem Tempel in Berührung gebracht wurde, war ein Verstoß. Als dann vollends die Reichsteilung eintrat, wurde allmählich die Bewegung gegen den Kultus immer stärker. Schon hundert Jahre vor Hosea sehen wir in Israel die „nomadische Reaktion" unter Jehonadab am Sturze der Omriden mitwirken. Mit fanatischem Eifer verfolgten die Rekabiten und Propheten ihre Ziele, die sich zwar nicht deckten, aber doch gegenseitig unterstützten[3]).

Dazu kam nach Meyer noch ein anderes. Besonderen Einfluß erhielt die Prophetie durch die Gedanken über die Zukunft des Volkes, die sie unter ihre Anhänger warf[4]). Hier machten sich nämlich

[1]) Ed. Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme, S. 450 f.
[2]) Luther bei Ed. Meyer, l. c. S. 134.
[3]) Luther bei Ed. Meyer S. 135 f.
[4]) Meyer, l. c. S. 451 ff.

ägyptische Einflüsse aufs stärkste bemerkbar, denn die israelitische Prophetie war nur ein Ableger der ägyptischen, deren Prophezeiungen wir in einer Darstellung aus der Übergangszeit vom alten Reich zur 12. Dynastie [1]), in den demotischen Prophezeiungen eines Lammes unter König Bokchoris [2]) und in Papyri aus griechischer Zeit finden. Das Schema dieser Offenbarungen ist nach Meyer, daß ein Weiser dem Könige die Zukunft Ägyptens enthüllt, dann mit dem letzten Worte tot umsinkt und feierlich begraben wird. Der Inhalt der Prophezeiungen ist, daß eine schlimme Zeit über Ägypten kommen werde, Eroberungen fremder Völker, Umsturz aller sozialen und politischen Verhältnisse und Vernachlässigung der Götter. Dann kommt die Restitution, die Götter wenden dem Volke ihre Gnade wieder zu, die alte Ordnung wird durch eine glanzvolle und siegreiche Regierung wiederhergestellt. „Die vielfachen Berührungen dieses Schemas mit der alttestamentlichen Prophetie bedürfen keiner weiteren Ausführung. Das Schema ist in den Grundzügen vollkommen dasselbe“ [3]).

Auch die Bundesidee ist nach Meyer kein israelitisches Produkt; sie geht hervor aus dem Kultus von Sichem, das ja im alten Israel als Zentrum der Nordstämme eine große Bedeutung gehabt haben muß [4]). Für den Ritus von Sichem schrieb Moses selbst die Segens- und Fluchzeremonie vor (Deut. 11, 26—30; 27, 1—26), deren Ausführung uns Jos. 8, 30 ff. berichtet wird. Hier versammelte Josua kurz vor seinem Tode alle Stämme Israels und schloß für das Volk eine Berîth, in welcher es sich verpflichtete, Jahwe allein anzuhängen; dann gab er dem Volke Recht und Gericht und schrieb es in das Buch der Thora Elohims [5]).

Die Berichte über eine Gesetzgebung und Bundesschließung durch Moses sind nach Meyer weiter nichts, als eine Zurückführung des Sichemrituals auf Moses, Varianten des Josuabundes. Unter diesen Umständen „gewinnt es die größte Bedeutung, daß der Gott, der nach dem weitaus ältesten Bericht (Jud. 9) in Sichem

[1]) Papyrus Golenischeff, Äg. Zeitschr. 14, 110. Vgl. auch die Prophezeiungen des Apu bei H. O. Lange, Prophezeiungen eines ägyptischen Weisen aus dem Papyrus I, 344 in Leiden, Berichte der Berl. Akademie 1903, 601 ff.

[2]) Vgl. Krall, Vom König Bokchoris, in den Festgaben für Büdinger 1898 (zitiert nach Ed. Meyer, l. c. S. 451).

[3]) Meyer, l. c. S. 453.

[4]) Meyer, l. c. S. 542 ff. [5]) Josua Cap. 24.

als Hauptgott verehrt wird, den Namen „Bundesgott“ oder „Bundesherr“ führt, Ba'al brît, d. h. der Inhaber des Bundes, der Gott, dem die Zeremonie der Bundesschließung gilt und der in ihr in die Erscheinung tritt“ [1]). Die Israeliten haben nach Meyer diesen Gott mit Jahwe identifiziert; damit sei das Zeremoniell dieses Kultes für die Ausbildung der Jahwereligion von der größten Bedeutung gewesen; „die ganze Vorstellung von einem „Bunde“ mit dem Nationalgott, von einer feierlichen gegenseitigen Verpflichtung wurzelt alsdann in dem Kultus von Sichem“ [2]).

Wie groß auch prinzipiell die Kluft zwischen Amos und seinen Vorgängern angenommen werden muß, wenn man den Monotheismus erst durch die Propheten entstehen läßt, so sucht man doch die Gedanken des Amos geschichtlich zu verstehen und mit der Vergangenheit zu verbinden. So ist denn nach manchen Kritikern bei Amos der Monotheismus erst im Werden begriffen und noch nicht reflexionsmäßig durchgebildet. Er wurzelte bei ihm vor allem in der Überzeugung von der Einzigartigkeit und Gerechtigkeit Jahwes. Erst nach und nach wuchs die Erkenntnis, was eine solche Auffassung vom Gotte Israels für eine prinzipielle Bedeutung für die andern Götter habe. Die Sache war in Wirklichkeit schon vorhanden, ehe das bezeichnende Wort dafür geprägt und die Begriffe klar ausgestaltet wurden. „So war es mit dem Monotheismus, er war ein werdender, insofern erst nach und nach die Propheten sich bewußt wurden, wie ihre Auffassung von Jahwe die Form der Monolatrie gänzlich überwinde und die Anerkennung nur eines Gottes fordere. Er war aber schon von Amos an wirksam, sofern in allen praktischen Fällen Jahwe als allein in Betracht kommend erscheint und neben ihm die Götter der Heiden verschwinden“ [3]).

Andere wollen Amos noch nicht als prinzipiellen Monotheisten anerkennen [4]); das geht aus dem Streben hervor, den Sprung vom Tiefstand der vorprophetischen Religion zu Amos möglichst zu verkleinern. Was Amos aussprach, sagt man, war nichts anderes, als was das Volk selbst in seinem Gewissen fühlte. Aber

[1]) Meyer, l. c. S. 550.

[2]) Meyer, l. c. S. 551.

[3]) Marti [5] S. 168. Vgl. auch Smend, l. c. S. 196; Budde, l. c. S. 115; A. Kuenen, Volksgodesdienst en Wereldgodesdienst. Hibbert Lectures 1882, S. 268 ff.

[4]) Vgl. zum folgenden Fr. Giesebrecht, Die Geschichtlichkeit des Sinaibundes, S. 13 ff.

die Idee, daß das von Jahwe erwählte Volk (Am. 3, 1. 2) um so mehr zu treuem Dienste seines Gottes und zur Übung von Gerechtigkeit verpflichtet sei, habe sich bei ihm mit rücksichtsloser Konsequenz vorgedrängt. Er sieht prophetischen Blicks das von Assyrien drohende Unheil voraus. Sittliche Eigenschaften hatte man Jahwe schon immer zugeschrieben, aber jetzt trat in der prophetischen Auffassung Gerechtigkeit und Heiligkeit in das Zentrum seines Wesens. Amos sah voraus, daß der naive Volksglaube auf die ständige Hilfe Jahwes im Augenblick der Katastrophe wie ein schwankendes Rohr zusammenknicken würde. Jetzt, da die heidnische Weltmacht heranzog, war es auch um das kleine Israel geschehen; Jahwe selbst, der es früher aus großen Gefahren gerettet hatte, würde es vernichten. Aber „wie kommen die Propheten auf diesen sonderbaren nach den meisten Neueren der älteren Volksreligion absolut fernliegenden Gedanken?", fragt Giesebrecht mit Recht [1]). Warum hatten sie allein dieses Mal kein Vertrauen auf Jahwe? Wie soll vollends dieser Gedanke, noch bevor die Erfüllung wirklich eingetreten war, zum Monotheismus geführt haben?

Das sind Fragen, die niemand von den Neueren beantworten kann; hier beschränken sie sich auf Anerkennung der Tatsachen. Man spricht von einem Geheimnis, von göttlicher Offenbarung, von einem Rätsel, das man anerkennen müsse. Sehr schön weiß z. B. Wellhausen uns zu sagen, was geschah [2]): „(Die Propheten) gehen durchaus von der Zeit aus, erheben sich aber zu ewig giltigen Gedanken . . . Die Ereignisse sind nur der Anlaß, der den Fortschritt der Moral und der Gotteserkenntnis bei ihnen entbindet. Sie exponieren „die Dialektik der Begebenheiten", sie vollziehen die durch den Zusammenstoß mit der Geschichte angeregte und erforderte Läuterung des Glaubens. Sie können es fassen, daß Jahwe das von ihm gegründete Volk und Reich jetzt vernichte. Zu oberst ist er ihnen der Gott der Gerechtigkeit . . . Dies ist der sogenannte ethische Monotheismus der Propheten; sie glauben an die sittliche Weltordnung, an die ausnahmslose Geltung der Gerechtigkeit als obersten Gesetzes für die ganze Welt." Über das „wie" und „warum" kann uns Wellhausen nichts sagen. Woher hatten denn die israelitischen Propheten die Kraft, den

[1]) L. c. S. 17.

[2]) Wellhausen, Israel und jüd. Geschichte[1] S. 113.

„Begriff der Welt", zu dem man angeblich damals erst gekommen sein soll, innerlich zu verarbeiten und in ihre Religion aufzunehmen, der die Nachbarvölker geistig und religiös ruinierte? Muß nicht ihr Gottesglaube, fragt Giesebrecht [1]), sich nicht schon vor diesem Konflikt von dem ihrer Zeitgenossen unterschieden haben, damit sie überhaupt zu dieser Überwindung der Welt fähig waren, die die Nachwelt mit einer so wertvollen Erkenntnis bereichert haben soll? Ist der Zufall nicht höchst sonderbar, daß die Propheten gerade damals reif waren, als diese äußeren Ereignisse eintrafen? So nennt denn auch Smend [2]) die Prophetie des Amos „das größte Wunder der vorchristlichen Weltgeschichte". Und an einer anderen Stelle sagt er [3]): „Auf der Weissagung vom Untergang Israels beruht die weitere Religionsgeschichte des Alten Testaments in ihrer Gesamtheit, aber sie ist auch gegen jede Erklärung spröde." Ferner [4]): „Die Weissagung des Amos war natürlich auch durch seinen Glauben an die göttliche Vergeltung und die damaligen Zustände Israels bedingt, aber erklärlich ist sie daraus so wenig, wie aus der bloßen Tatsache, daß Israel von Assur bedroht war. Vielmehr bewährte sich die Lebenswahrheit des geschichtlichen Jahweglaubens nun auch darin, daß der kommende Untergang Israels von einzelnen Propheten Jahwes geweissagt wurde . . . Diese Weissagung muß uns als ein göttliches Geheimnis erscheinen."

In der Tat, je tiefer die vorprophetische Religion stand, um so größer und unbegreiflicher wird eine Gestalt wie die des Amos. Nach Ansicht der Kritik lagen auch diese prophetischen Gedanken den Zeitgenossen völlig fern. Bei ihnen wirkte jeder Niedergang der politischen Macht zersetzend auf die Religion ein: das Verhalten der Zeitgenossen Jeremias (Jer. 44) lasse erkennen, wie sehr die populäre Anschauung dem Polytheismus entgegentrieb [5]). So sei denn auch zur Zeit der assyrischen Vormacht ein großer Abfall zu den Göttern dieses mächtigen Landes eingetreten. In der drohenden Vernichtung der nationalen Selbständigkeit ein Strafgericht zu sehen, das vermochten angeblich nur die Propheten. Sie waren isolierte Größen, die Volksreligion blieb bis zum Exil im Wesen

[1]) Geschichtlichkeit des Sinaibundes S. 18 f.
[2]) Lehrb. der altt. Religionsgeschichte[2] S. 174.
[3]) Smend, l. c. S. 180.
[4]) Smend, l. c. S. 183.
[5]) Vgl. bes. Marti[5] 164 ff. *§ 34.

die gleiche. Daher könne denn auch die Gedankenwelt der Propheten nicht als Erinnerung an den Sinaibund erklärt werden. Derselbe hätte doch dem Volke bekannt sein müssen, und den Propheten hätte sich die beste Gelegenheit geboten, mit diesem Bunde gegen das leichtsinnige Volk zu argumentieren.

Statt dessen, sagt man, erwähnen sie ein Bundesverhältnis in alter Zeit niemals, wie denn auch das Wort ברית vor Jeremias nur zweimal bei Hosea gebraucht werde, noch dazu an Stellen, die kritisch nicht einwandfrei seien. Etwas anderes könne man ja auch nicht erwarten, denn die Vorstellung von einem Bundesverhältnisse zwischen Gott und seinen Verehrern, das sich auf sittliche Gebote als Bundesbedingungen gründet, sei eine spezifisch prophetische Vorstellung und mithin der Bund ein Produkt der Prophetie. Und dieser Gedanke, sagt man, einmal entstanden, reflektierte sein Licht auf die rückwärts liegende Zeit und dachte sie als eine lange Reihe von Verfehlungen gegen den Bund. „Nun zeigte sich ja, daß Jahwe sich nicht bedingungslos dem Volke zum Gott angetragen hatte in der großen Zeit des Mose . . . Und wenn Mose es gewesen war, der die erste, grundlegende Gedankentat Jahwes dem Volke vermittelt hatte, ja, wenn man in ihm den eigentlichen Stifter des israelitischen Priestertums mit seiner Unterweisung des Volkes verehrte — sollte er geschwiegen haben von dem göttlichen Entschluß, sich eventuell des Volkes zu entledigen, wenn es seinen Willen nicht erfüllte?“ [1])

So haben wir gleichsam vor unseren Augen die angebliche Entstehung des Bundesgedankens seit Amos verfolgen können. Zunächst brachte man die hauptsächlichsten kultischen Forderungen mit dem Bunde in Verbindung; denn in Wahrheit ist ja jeder Kult eine von Gott geoffenbarte Norm, welche die Art seiner Verehrung regelt, und setzt eine Art Bundesverhältnis zwischen Gott und Verehrern voraus. An dieses kultische Bundesgesetz, welches uns im sogenannten zweiten Dekaloge, Ex. 34, erhalten ist, schlossen sich bald die wichtigsten Forderungen der Moral, die durch den Bundesgedanken begründet im Dekalog Ex. 20 in Erinnerung gebracht werden. Stufenweise umfaßte die Bundesidee schließlich das ganze Gebiet der alttestamentlichen Religion und damit des politischen und sozialen Lebens. Vollends seit jener Verpflichtung des Volkes auf das neu aufgefundene Gesetzbuch unter König Josias, ein Ereignis,

[1]) Giesebrecht, l. c. S. 22.

dem seine Bedeutung zukommt, das aber von der Wellhausenschen Schule in seiner Wirkung für die religiöse Entwicklung Israels maßlos übertrieben wird, weil es eine gute Gelegenheit bietet, die Religion Israels sich wieder unter unseren Augen eine Stufe entwickeln zu lassen, seit diesem „feierlichen und folgenschweren Akte, durch den Josia dies Gesetz einführte, scheint die Idee der Bundesschließung zwischen Jahwe und Israel in den Mittelpunkt der religiösen Reflexion gerückt zu sein" [1]). Demgemäß stehe denn auch bei Jeremias, Ezechiel, im sogenannten zweiten Jesaiabuche und in der ganzen späteren Literatur die Berithvorstellung im Mittelpunkte der Religion und setze allmählich alle Lebensverhältnisse zu sich in Beziehung.

Aber herrscht nicht die Bundesidee durchaus in der alten jehowistischen Schrift, oder in ihren beiden Bestandteilen, dem Jahwisten und Elohisten? Hier ist die Kritik genötigt, weitgehende spätere Überarbeitungen anzunehmen. Entweder läßt man die Sinaigeschichte ganz eingeschoben werden, oder findet wenigstens in ihr, wie Kraetzschmar [2]), einen realen Vorgang, der erst später zu einem Vertragsverhältnis mit gegenseitigen Rechten und Pflichten zwischen Gott und seinem Volke ausgestaltet wurde. Nach Kraetzschmar ist nämlich die Bundesidee in prophetischem Sinne um das Jahr 700 v. Chr. schon fertig. Als dann 586 Jerusalem wirklich zerstört wurde und die Propheten Recht behielten, da war die Bedingtheit des Verhältnisses Jahwes zu seinem Volke so recht klar geworden. Dem steht aber die einhellige Tradition gegenüber, nach welcher schon seit jenem Akte, der die religiöse Einigung Israels bedeutete, seit den Vorgängen am Sinai, der Bundesgedanke der Jahwereligion eigentümlich war. Kraetzschmar muß zugeben, daß die späteren Vorstellungen an ältere Berichte über eine Sinaiberith angeknüpft haben [3]). In der älteren Zeit habe man unter ברית in religiösem Sinne nicht ein Verhältnis von gegenseitigen Pflichten und Rechten verstanden, sondern nur ein einseitiges, eine freiwillige Stiftung Gottes, der seinen persönlichen Lieblingen irgend etwas zuwandte, ohne von ihnen irgend eine Gegengabe zu fordern oder ihnen irgendwie Verpflichtungen aufzuerlegen.

[1]) Wellhausen, Prol.[6] S. 417.

[2]) Rudolph Kraetzschmar, Die Bundesvorstellnng im Alten Testament, Marburg 1896.

[3]) L. c. S. 98.

Derartig war nach Kraetzschmar der Bund Gottes mit Abraham. Frömmigkeit war damit von Abraham nicht gefordert. Am Sinai stiftete Jahwe seinem Volke als Repräsentation seiner ständigen Gegenwart die heilige Lade, ohne auch daran irgendwelche Verpflichtungen für das Volk zu knüpfen. Darin sieht Kraetzschmar den Vorgang, der zum späteren Sinaibunde ausgestaltet worden sei. Mit der Bedingtheit und Lösbarkeit des bis dahin durchaus natürlichen Verhältnisses traten seit dem Auftreten der Propheten die Bundesbedingungen und Bundesgesetze in den Vordergrund, die unter ihren Ideen eine völlige Umarbeitung der Sinaiperikope herbeiführten, mit der wir uns noch weiterhin werden zu beschäftigen haben.

Lebenslauf.

Geboren bin ich, Johannes Friedrich Paul Karge, am 3. Oktober 1881 zu Lawitz, Kreis Guben, als Sohn des Landwirts August Karge und seiner Ehefrau Wilhelmine, geb. Golze. Nach fünfjähriger Vorbereitung in der kath. Volksschule zu Neuzelle besuchte ich von Oktober 1893 ab das Gymnasium zu Guben, welches ich Ostern 1902 mit dem Zeugnis der Reife verließ, um an der Universität Breslau neun Semester dem Studium der kath. Theologie, der Philosophie und der orientalischen Sprachen obzuliegen. Nach Absolvierung der vorgeschriebenen Prüfungen trat ich Oktober 1906 in das fürstbischöfliche Alumnat ein und wurde am 22. Juni 1907 zum Priester geweiht. Hierauf wurde mir von Sr. Eminenz, dem Hochwürdigsten Herrn Kardinal und Fürstbischof Dr. Georg Kopp durch Anstellung im fürstb. Knabenkonvikt in Breslau die Möglichkeit zur Fortsetzung meiner Studien gegeben.

In dankbarer Gesinnung gedenke ich aller meiner hochverehrten Lehrer und Professoren, deren Vorlesungen und Übungen ich besucht habe. Aus der katholisch-theologischen Fakultät der Herren Professoren:

Koenig, Krawutzcky †, Laemmer, Nikel, Nürnberger, Pohle, Rohr (jetzt in Straßburg), Schaefer (jetzt Bischof und Apostolischer Vikar in Sachsen), Sdralek, von Tessen-Węsierski, Triebs.

Aus der philosophischen Fakultät der Herren Professoren:

Appel, Baumgartner, Brockelmann (jetzt in Königsberg), Ebbinghaus (jetzt in Halle), Fraenkel, Hillebrandt, Kampers, Leonhard, Liebich, Meißner, Muther, Partsch (jetzt in Leipzig), Siebs.

Ferner gedenke ich auch an dieser Stelle voll Dankbarkeit des Hochwürdigen Herrn Domkapitulars und Direktors des fürstb. theol. Konvikts, Monsignore Dr. Steinmann, welcher mit stets hilfsbereitem Interesse meine Studien begleitet hat. Zu ganz besonderer aufrichtiger Dankbarkeit fühle ich mich jedoch meinem hochverehrten Lehrer, Herrn Professor Dr. Nikel gegenüber verpflichtet, welcher mich zu selbständigen Arbeiten auf dem Gebiete der alttestamentlichen Wissenschaft angeregt hat und der dieselben dann meine ganze Studienzeit hindurch mit stets liebevoller Anteilnahme und hilfsbereitem Rat unterstützte.